

تَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ

عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها
في عصور الاجتهاد والنقل

بقلم

محمد مصطفى بكلي

المدرس في كلية الشريعة

قدم هذه الرسالة مؤلفها إلى مشيخة الجامع الأزهر للحصول على
شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وعلومه
سنة ١٣٦٢ هـ
سنة ١٩٤٣ ميلادية

هذه الرسالة نوقشت في ٤ مارس سنة ١٩٤٥ م
فالت أول امتياز في كلية الشريعة .

مطبعة الأزهر

١٩٤٧

تَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ

عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها
في عصور الاجتهاد والنقل

بـ

محمد مصطفى بكلي

المدرس في كلية الشريعة

قدم هذه الرسالة مؤلفها إلى مشيخة الجامع الأزهر للحصول على
شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وعلومه

سنة ١٣٦٢ هـ . سنة ١٩٤٢ م

هذه الرسالة نوقشت في ٤ مارس سنة ١٩٤٥ م
فنالت أول امتياز في كلية الشريعة .

مطبعة الأزهر

١٩٤٧

فاتحة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

• اخذ الله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة
مثنى وثلاث ورباع ، يزيد في الخلق ما يشاء ، إن الله على كل شيء قدير
ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له من بعده
وهو العزيز الحكيم ، .

أحمدك اللهم حمد المؤمنين بجلالك وكمال سلطانك ، المعترف بتفردك بالإبداء
والإحكام لمخلوقاتك .

وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء ، وتاج الأولياء ، إمام المجتهدين ، وسيد الفقهاء
أجمعين ، الذي شرفته بخاتمة الرسائل ، وأكرمت به آخر الأمم في الوجود
فانتشلها من مهاوى الضلالة ، وتدرج بها في مدارج الهداية ، بعد أن فكّ سلاسل
الفساد ، وحطم قيود الذل والاستعباد ، وألغى نظام الطبقات ، فعممت
صلى الله عليه وسلم المساواة ، وأصبح الناس إخوانا في الله ، لا فضل لعربي
عجمي إلا بالتقوى ، ترفرف عليهم أعلام الأمان ، وقد زالت من نفوسهم بواعث
القلق والاضطراب ، وصار الجميع ينعمون برحمة الله ، تصديقا لما نطق به الكتاب
الكريم ، وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . .

وأسألك يا مولاي هداية وتوفيقا ، وأستلمحك الصواب فيما قصدت
وأعوذ بك من الخذلان ، ونزغات الشيطان ، وأعتصم بك ، فإنه لا عاصم من أمر
إلا أنت ، وأبرأ من كل حول وقوة إلى حولك وقوتك ، وأدعوك وأنت موثوق
الدعاء ، وإليك ينتهي الرجاء .

• ربنا أتم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير . . ربنا آتنا من لدنا
رحمة وهديا ، لنا من أمرنا رشدا ، • ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

وبعد ، فلما شامت الإرادة الإلهية أن أجوز الامتحان التمهيدى لتخصص
المادة ، وكانت القوانين الازهرية تقضى على كل من أراد الحصول على شهادة
العالمية ، من درجة أستاذ فى الفنون التى تخصص فيها ، بأن يقدم رسالة فى موضوع ما
من تلك العلوم ، رأيتنى مضطراً إلى ذلك فى وقت إخالنى فيه ، لم أتأهل بعد
للدخول فى هذا الباب ، باب التأليف ، والانتساب إلى جماعة المؤلفين .

ولتأليف فن لم نلقاه فى سنى الدراسة الطويلة ، فهو شئ صعب المنال ، وقد
زاده صعوبة ما طلبه القانون ، وجعله الشرط الأساسى ، أن تكون الرسالة
مفيدة للعلم فائدة جديدة ، مع ما يعاينه الطالب من متاعب أخرى : عدم الإرشاد ،
وقلة ما بأيدينا من المراجع ؛ وإذا انضم إلى ذلك تأثير الحروب فى التكوين العلمى ،
باحتراب الكتب فى محابثها ، أضحت هذا التكليف أقرب إلى المحال ، إن لم يكن عينه .

بين هذه العوامل ، وفى وسط تلك المصاعب ، امتثلت الأمر ، ثم انتقلت
إلى اختيار موضوع الرسالة ، وهنا وجدت أولى العقبات ماثلة أمامى ، فوضعت
قائمة كبيرة من العناوين بين يدى ، وأخذت أنعجم عيدانها ، الواحد بعد الآخر ،
علها تلين لى أو قلتم وتفكيرى ، ف وقعت فيما كنت أخشاه من حيرة وتردد .
زادت هذه الحيرة ، وطال ذلك التردد على مر الأيام ، حتى أشفقت على نفسى من
الإخفاق . ولما يئست فوضت الأمر لمالكه ، وانقطعت عن التفكير فى تلك
الناحية زماناً ليس بالقليل ؛ وأخيراً استخرت الله فى أن أكتب فى د تعليل
الاحكام ، فخار لى ، وأزال عنى ما ساورنى من التردد .

وإلى هنا انتهى دور اختيار الموضوع ، فتلاه دور آخر ما أشوك طريقه ،
وأصعب سلوكه : دور التكوين ووضع الهياكل ، وإذا بى أمام مشكلة المشاكل ،
ووقعت فيما كنت أود دائماً بجانبه . وقعت فى بحث الأصول ؛ والأصول
فى نظرى غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن ، اضطر إلى وضعها أتباع
المذاهب المقلدون ، ضبطاً لمذاهب أئمتهم ، ودفاعاً عنها فى مجالس المناظرات ،
جاءت ملتوية ، حسبما يوجه إليها من الطعون والاعتراضات .

وفى د تعليل الاحكام ، وهو مثار النزاع بين الفقهاء ، وعلماء الكلام ، والحجر
الاساسى فى صرح الاختلاف ، ونقطة الارتكاز فى محور دائرة الاجتهاد

والاستنباط ، وعلى فهمه توقف معرفة سرّ التشريع ، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الائمة ، ويظهر بهاء الشريعة ، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود ، وعدم مسايرتها للزمان ، ومنه يتبدى طريق الإصلاح ، وعلى ضوئه يسير المصلحون ، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون ؛ ولكن لم تكن الصعوبة أو الخطورة سلاحيًا يقلل من عزمي أو يقلل من رغبتى ، مع اقتناعي بحسن النتيجة ، إن وفقت فى بحثي ؛ فأخذت أقرأ هنا وهناك ، وأقتش فى الدائرة التى رسمها الأصوليون ، مستعينا بالله ، مستمداً التوفيق منه جل علاه .

فوجدت هؤلاء قد رسموا للتعليل طريقاً ، مدعين أنه مسلك أئمتهم . طريق طويل تسافر فيه الافكار ، وتقطع فيه الأعناق ، وينتهى السائر فيه الى غير ما يفيد . تعريفات وشروط ، ومسالك واعتراضات ، وأخذ ورد ، وزاع فى الالفاظ ، وطواف حول العبارات ، وتضييق وتشديد ، واختلاف فى مواضع الاتفاق ، ودعاوى كثيرة ، جعلوها براهين على ما يقولون . وبما بلغت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلمة الإجماع يرددها ويتغنى بها ؛ والإجماع فى نظرهم سيف الله الصارم الذى تنحى أمامه الرءوس ، وينقطع عنده كل خصام ، وهو الركن القوى الذى يأوى إليه المتناظرون إذا طال الكلام ، وتفاقم الخطب ، وزاد الخصام . فينا هذا يقول : أجمع الناس على ما أدعى ، إذ يجاوبه خصمه : وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبي .

وبعد أن وقفت على لباب هذه الطريقة ، ترددت كثيراً فى الحكم عليها فى صراحة ، وكيف لا أتردد ، والسواد الأعظم مشايخ لها وواقف عندها ؟ فكرت طويلاً فيما أصنع ، فلم أجد منفذاً أسلكه ، وأنا آمن مطمئن إلا الرجوع إلى التعليل ، فيما قبل تأليف الأصول ، إلى عصر الصحابة ، ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم ، رضى الله عنهم ، ومن قبل ذلك كله إلى طريقة القرآن والسنة ، إلى حيث يقف الجميع صامتاً مستسلماً .

هناك ، وفى هذا العصر ، أخذت أبحث عن التعليل فى آيات التشريع وأحاديثه ، وفتاوى الصحابة ومن بعدهم ، متجرداً عن مذاهب الأصوليين وقيودها ، متجنباً

الاصطلاح والمصطلحين، صارفا النظر عن الشروط والمساالك، فانتقلت إلى كتب الشريعة الاولى: كتب السنة والآثار مرة، وكتب التاريخ والتراجم مرة أخرى؛ جمعت من ذلك شيئاً ليس بالقليل، وحرصت على أن لا أذكر من هذه الأحاديث وتلك الفتاوى إلا ما صحبه تعليل؛ فالتفت طريقة أخرى غير ما نراه في كتب الاصول. رأيت الأحكام تدور حول المصالح. ومناطق الحكم أو الافتاء هو ما يترتب على الأمر من صلاح أو فساد، وأن المصلحة نالت القسط الوفير، وتربعت في مكانها اللائق بها عند هؤلاء، وكان من نتيجة ذلك أن سارت الشريعة بالمنطوقين تحت لوائها، المستظلين بسماؤها، إلى حيث سعادتهم. لما قام الناطقون باسمها بتنفيذ أوامر الله، فأقاموا الحدود، ووسعوا أبواب التعازير، غير جامدين ولا متعالمين، فلم يتركوا باباً من الشر إلا أو صدوه في وجه الداخلين، ولا ذريعة إلى الفساد إلا أحكموا سدها، متشاورين، وبعد الاستشوار بجمعين؛ رائدهم في ذلك الإخلاص لله، ولشرع الله، ويرافقهم توفيق من الله، ومقصدهم الوحيد نشر ألوية العدالة، والمحافظة على حقوق الضعفاء، من جور الأقوياء، والسير بسفينة التشريع إلى ساحل السلام.

وبهذه الطريقة فتحت شريعة الله صدرها لجميع المذنبات الصحيحة، ولم تقم العثرات في طريق نهوض الأمة الإسلامية، فهرع إليها المستعبدون في جميع البلدان، واستسلم لها العراقي والشامي والمصري والرومي، لما وجدوا فك القيود بأيدي حمايتها، وتحطيم السلاسل في مساواة أحكامها.

تسابق المظلومون إليها من كل صوب فأنصفتهم، ولجأ إليها أصحاب الحاجات فأجابت طلبتهم، وتقاضى إليها المتنازعون فقضت نزاعهم. ولما بدا في الأفق بصيص من النور، يمتد نحوه، وكنت كلما تقدمت إليه خطوة تزايد ضياؤه، حتى إذا قاربته وشارفت عليه، انقشعت عنه السحب دفعة واحدة، فأضفى مناراً أسير على هديه، وبرهانا ساطعاً أستند إليه في الحكم على أقوال الاصوليين الذين اعتبروا عمل الصحابة سندهم الوحيد، عند ما تعوزهم الحجة، وتضيق في أعينهم دائرة الحجاج، بل جعلوه الركن الشديد الذي يأوون إليه في كثير من المواضع.

نعم آويت إليه كما فعلوا . ولكن من غير أن أرسلها دعوى مجردة عن الدليل ، بل أقولها مؤيدة بالبرهان . مستمدة من الواقع في كلامهم . خالية من القول عليهم . فأمنت بذلك جانب المعارضة . وتخللت نسبات الحرية بين حلقات تلك السلسلة التي أحكم صنعها أهل الاصطلاح . وأنتى البحث التاريخي على موضوع الحديث شعاعاً من نور الحق . يتطوى أمامه أعلام الخصام . وينفصم عنده كل نزاع .

ولقد آثرت طريقة البحث التاريخية ، لما هو معروف أن كل علم كائن حتى وليد الهيئة الاجتماعية ، يتأثر بتأثيراتها ، فينمو بنموها ، ويتطور معها ، ويحمد عند جمودها : وكنت أود أن أتبع ما تناولته بالبحث من مسائل العلة عند الأصوليين من منبتها الأول إلى وضعها الأخير . الذي وصلنا به في كتب المتأخرين ، لأقف على حقيقتها ومقدار تأثيرها بالعوامل المذهبية ، وقيمتها من الناحية العملية التطبيقية ، وليظهر للناس صحيحها من زائفها ، وما يصح الاعتماد عليه في تأييد المذهب ، كأصل سليم له ، وما يمتنع فيه ذلك : فإنه لا يزال يوجد من أهل العلم من يعتقد أن هذه القواعد هي الأصول الصحيحة للمذاهب . وأن ما يخالفها من الفروع أو يجهى على غير مهيئها لا مناص من رده وعدم قبوله ، فتراه إذا ما قيل له إن فلاناً من الأئمة ذهب إلى كذا ، بادر إلى رده بحجة أنه خالف رأيه في الأصول ، وكيف يليق به أن يخالف أصله ؟ ولا يعدم هذا القائل أتباعاً يؤمنون على كلامه ، ناظرين إليه نظرة الإجلال والاحترام : وليت شعري أى أصول لهذا الإمام خالفها في تفريعه ؟ ومن ذا الذي يدعى أن إماماً من الأئمة دون هذه الأصول التي بأيدينا ؟ إن هي إلا غفلة عن تاريخ هذا العلم وأطوار تكوينه .

ولقد كانت هذه الطريقة سهلة في نظري مع عظيم فائدتها . لا تكلف من أرادها أكثر من أنه يجمع طائفة من كتب الأصول تمثل العصور المختلفة ، ويرتبها أمامه ترتيباً زمنياً ، ثم يبدأ بأولها تأليفاً . يأخذ منه وضع المسألة الأول ، ثم يشفعه بثانيها وثالثها إلى آخر السلسلة ، وإذا ذلك يمكنه أخذ صورة مكبرة للمسائل يضعها على بساط البحث ، ويفحصها بمنظار العدالة . ثم يعرضها على ذوى الرأي الناضج من علماء هذا الفن . وبعد ذلك يصدر حكمه الأخير ، غير آبه بأنه خالف جمهرة المؤلفين .

كنت أود ذلك مع اقتناعي بأنها الطريقة المثلى التي لو سار عليها مريسيو البحث والتأليف لآنت أكلها، وأيمنت ثمارها، ودنت قضاها، وأثمرت صيحات الإصلاح المدوية في الآفاق ثمراتها الطيبة بعد زمن وجيز .

أما أنها صيحات جوفاء تمادى بهدم الكتب من أسامها . يدعوى عدم فائدتها، فلا غناء فيه، ولن يجد المنادى بذلك أذناً تصيح لدائه، ولا قلباً يعي لكلامه، وكل ما يجنيه طعنات توجه إليه، وجموع تنآلف ضده، وإيقاد لنار الخلاف بعد أن كادت تخبر وينطق لهيها . وليس شيء من ذلك يريده الإصلاح والمصلحون . كنت شغوقاً بهذا، ولكن وقفت عقبة المراجع بيني وبين ما أريد . بعد أن حاولت تذليلها فلم آتلين في اللين كله . وكيف يزول هذا الحاجز المنيع في هذا الوقت العصيب بيد شخص لا يسوغ له مركزه في الهيئة الاجتماعية ذلك . ولا وجد من الجماعة التي ينتسب إليها ما يمهده له الطريق أو يشد عضده فيما يريد ؟ ولو كان للتأليف في الأزهر إدارة خاصة ، أو أولاه الرؤساء شيئاً من عنايتهم . لكان للرسائل وضع آخر غير ما يراه الناس اليوم . وقبل اليوم . ولا تنفس المجال أمام محبي البحث من العلماء والطلاب ، وتمكنوا من القيام برسالتهم كاملة في الحياة، وتبوءوا مكانهم العظيم بين الطوائف الأخرى في الهيئة الاجتماعية .

حاولت الدخول في هذا الباب ما استطعت ، ولما لم يفرج لي إلا بعض نواحيه ، ووجدت الوقت ينطوى بسرعة خاطفة . فعت بما هداني الله إليه . ووضعت رسالتي مرتباً إياها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة . المقدمة : في معنى التعليل .

والباب الأول : في التعليل قبل عصر تأليف الأصول ، ويشتمل على مسلك القرآن ، والسنة ، والصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم فيه .

والباب الثاني : في بيان طريقة الأصوليين . وقد اقتصر في فيه على بعض بحوث العلة من التعريف ، وبعض الشروط ، وتقسيم الأوصاف . والكلام على الطرد ، والشبه ، والمناسب ، والمرسل .

وبالـباب الثالث : فى المصلحة : معناها ، وتقسيمها ، ومنزلتها فى التشريع ، وما يتبع ذلك من تعارضها مع غيرها من الأدلة ، وبيان موقف الأئمة ، أصحاب المذاهب المقلدة من العمل بها .

بحوث تشعبت أطرافها ، وطال الكلام فيها ، وكنت أحاول فى كل بحث الوصول إلى أصله ، والوقوف على حقيقته ، وتصويره بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، حسبما أطيق .

وليس لى غاية فيما صنعت إلا مناصرة الحق فى ذاته لأنه حق ؛ فان وفقت فذلك ما أبغى ، وإن كانت الأخرى فقد برئت ذمتى ، فلا يكاف الله نفسا إلا وسعها .

مقدمة البحث

لما أراد الله عمارة الكون بنى الإنسان . خلق آدم وحواء . وجمع بينهما بالتزاوج . وكان ما شاء من التناسل . ولم تكن سنته في هؤلاء البقاء الأبدى ، بل حياة وموتاً ، وأعماراً تنلونها أهم . ولما كانت حالة هذا النوع تدرجاً في مدارج الرقي . كالطفل يولد غصاً طرياً ، ثم يشيب ويتعرج إلى أن يبلغ رشده ، ويكمل عقله ، وفي كل طور من أطواره يناسبه غذاء خاص ، وكان تشريع الله هو غذاء العقول . بعث سبحانه لكل أمة هادياً ومرشداً ، هو رسول يصطفيه ويختاره ؛ يعينه بشرع يلائم عقول من حوله : تشريع مؤقت محدود ، ينتهي بانتهاء أمد هذه الأمة . أحكام مدونة ، أمروا بالوقوف عندها ، وعدم الزيادة فيها ، لا باجتهاد ولا غيره . حتى إذا ما بلغ النوع الإنساني أشده ، ووصل العقل البشري إلى غايته . بعث الله محمد بن عبد الله صوات الله وسلامه عليه ، بعثه عامة ، لكل من حملتهم الأرض وأظلمتهم السماء . ختم به سلسلة الرسالات ، واصطفاه برسالة عامة ، لا نسخ فيها - بعد استقرارها - ولا تبديل يعترها . رسالة تبقى على مر الأيام والدهور ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . أنزل عليه فيها كتابه المبين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد . فيه هدى ورحمة للعالمين : وتكفل بحفظه من أن تناله أيدي التغيير « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . أنزله عليه وأمره بالبلاغ : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك » ثم زاده أمراً بالبيان « لتبين للناس ما نزل إليهم » . ومن هنا كان وحى غير ما تعبدنا بتلاوته ، وكانت سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، مصدرها وحى السماء : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » . « ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين » . إذاً كان قرآن وسنة ، وكانا مصدر الهداية ، لمن تمسك بهما : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه » .

جاءت هذه الشريعة أولا لاولئك العرب أهل البادية الذين ألفوا الحياة في جوقاتهم مضطرب : نهارهم حرب ، وليلهم اعتداء وسلب : نغرم أنساب وأشعار ، وسرهم خمر وفجار : لا يلذ لهم إلا ظم النفوس ، واستعباد القوى الضعيف : لصقت بأذهانهم الخرافات ، ولا يعجبهم إلا ما وجدوا عليه الآباء والأجداد : عبدوا الأصنام وقربوا لها القرابين ، وظلوا على خدمتها عاكفين ، يكرهون كل من يُسِفُّه أحلامهم ، أو ينقص من قدر آلهتهم .

فماذا يفعل الحكيم أمام هذا وذاك . وفي التشريع أمر ونهى : أمرٌ بعبادة الله ، وفعل كل حسن ، طارف وتليد : ونهى عن عبادة الأوثان ، وفعل كل قبيح لا يفيد ؟ لا شيء إلا أن يبين لهم عاقبة الأمور من صلاح وفساد ، كي يعلم هؤلاء أنه سبحانه لم يرد بهم إلا خيراً ، فيسارعون إلى الامتثال ، ويبادرون إلى الخروج عما هم فيه من الضلال « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في آخر والميسر » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، « لكيلا يكون على المؤمنين حرج » ، « ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « لعلمكم تفلحون » ، « ذلكم أزكى لكم وأطهر » .

عندئذ آمن الناس بصلاح شرع الله ، ونزل على حكمه هؤلاء بعد طول عنادهم ، وحلت هداية الله في القلوب ، وفرد الشيطان بغوايته أمام ذلك النور . ولكن كيف السبيل إلى عموم الشريعة . والنصوص مهما كثرت محدودة ، والحوادث على مر الأيام متجددة غير مضبوطة ؟ فلو وقف التشريع عند حرفية النصوص ، لوقع الناس في الحرج ، بعد أن تفضل سبحانه بنفيه عنهم : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . ولن تسع الشريعة الناس وحوادثهم إلا بأمر وراء هذا .

هنا أذن لهم في الاجتهاد . وعليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم طريقته بعد أن تقدمهم في هذا السبيل ، كيلا يكون عليهم حرج فيه . والاجتهاد : بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من عبارات النصوص ، وإشاراتها ، ومعانيها :

ويتبع ذلك بحث عن علل ما لم ينص على علته ، ليوسعوا دائرته ، حتى يتسع صدر الشريعة لكل ما يحدث من الحوادث والمدنيات .

ومن هنا كانت العلل وكان التعليل . والتعليل في اللغة : مصدر علّل ، يقال : علّل الرجل : سقى سقياً بعد سقى ، والثمرّة : جناها مرة بعد أخرى وعلّل فلاناً بطعام وغيره : شغله واهتمّاه به ، وعلّل فلان المال : أحسن القيام عليه . وفي اصطلاح أهل المناظرة : علّل الشيء : بَيّن علته وأثبتته بالدليل . والتعليل تبين علة الشيء ، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ، ويسمى برهاناً لَمْتِيّاً . ومرادنا به هنا بيان العلل ، وكيفية استخراجها : وهذا قد يكون لأجل القياس ، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه . وقد يكون لغير ذلك . بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مائلاً لحكم شرعي يحكم به . بناء على ذلك المعنى . وهو المسمى عندهم بالاستصلاح ، أو المصالح المرسلّة : أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته ، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة ، أو بيان الحكمة .

بحث العلماء في التعليل ، ولم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه . سواء في ذلك عصور الاجتهاد والتقليد : إلا أن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عملياً ، وأهل التقليد بحثوه بحثاً نظرياً ؛ على معنى أن المجتهد استنبط الأحكام ، وبَيّن عليها التي استند إليها من غير أن يضع القواعد والضوابط لذلك التعليل : فكان يقدر كل حادثة بظروفها ، ويفصلها بالحكم المناسب لها ، سواء وجد لهذه الحادثة أصلاً يرجعها إليه لمشابتها له ، أو لم يجد لها ذلك : والمقلد حاول ضبط ذلك التعليل بضوابط يسيّر فيها ما يصح سلوكه فيه . وما ينبغي الابتعاد عنه ، فجعلوا لاستنباط العلة طرقاً سموها مسالك العلة . ثم شرطوا الشروط لذلك العلة التي يعلل بها . فمن أراد أن يعرف طريقة الأولين تتبع ذلك في فتاويهم الجزئية التي نقلت عنهم : ومريد الوقوف على طريقة الآخرين يعمد إلى مؤلفاتهم التي تنطق بلسانهم ، وتحمل أسماءهم . ومن هنا تباينت الطريقتان . واختلف البحاثان ، كما سترى ذلك إن شاء الله ، مفصلاً في أبواب الرسالة ، وإن كانت الطريقة الثانية أخذت من مجموعات الفتاوى في الطريقة الأولى مع شيء من التغيير في الشكل أو في الموضوع .

والتعليل لا بد فيه من علة . وسنقدم لها مبحثاً خاصاً عند الكلام على طريقة

الأصوليين : ولكن ينبغي نسبته على شيء من ذلك كي ينفذ التقارىء على غرضها
موفقاً يساً ، فنقول :

لفظة علة أضقت في نفس هذا الاصطلاح على أمور :

الأمر الأول : هو ما يترتب على "فعل من نفع أو ضرر ، مثل ما يترتب
على الزنا من إحداث الانسب . وما يترتب على القتل من صياع النفوس وإهدارها ،
وما يترتب على "بيع الذي هو مبدلة مال بمال من نفع كل من المبادلين . ودفع
الخرج والمشقة عنهم لو لم يتبدلا .

الأمر الثاني : ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة ، أو دفع مفسدة ،
كأن يترتب على إباحة "بيع من تحصيل النفع السابق ، وما يترتب على تحريم
الزنا والقتل وشرع أخذ والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس .

الأمر الثالث : وهو الوصف الظاهر المنضبط . الذي يترتب على تشريع
الحكم عنده مصلحة للعباد ، كنفس الزنا والقتل . ولفظي الإيجاب والقبول . بيعت
واشتريت . .

فانه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة ، فيقال : علة نقل الملك ،
 وإباحة الانتفاع في البيع ، هو الإيجاب والقبول ، أو ما فيه من نفع ، أو دفع
الخرج والضيق والمشقة ؛ ويقال : علة وجوب القصاص هي نفس القتل أو ما فيه
من ضرر وهو إهدار الدماء . أو دفع العدوان وحفظ النفوس . ولكن أهل
الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة ، وإن قالوا إنها علة مجازاً لأنها
ضابطة للعلة الحقيقية ، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة
مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ؛ وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة
أو دفع مضرة بالمصلحة ، أو مقصد الشارع من التشريع ؛ وبعضهم أطلق عليه
لفظة الحكمة ، كما أنهم قالوا : إنه العلة الغائية .

كل ذلك محاولة للتمييز بين هذه الأمور . وفي جواز التعليل بتلك الأشياء
كلام ضويل سياتي . إن شاء الله .

الباب الأول

في التعليل قبل عصر تأليف الأصول (في عصور الاجتهاد)
وفيه أربعة فصول

الفصل الأول في مسلك القرآن في التعليل :

سلك القرآن في شرعية الأحكام مسلكاً بديعاً محكماً ، لم يفارق في جلته سلوكه في بيان العقائد وقصص الأولين . ولم يكن في تشريعه يسرد الأحكام سرداً ، بل عللها وبيّن أسبابها : غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التي وُلجها المؤلفون فيما بعد . فالفقيه لا يجد في تعليله كلمة نائية ، لبست ثوب الاصطلاح المصنوع في العصور المتأخرة ، فتراها ينتقل في تلاوته من بيان آية من آيات الكون ، إلى تشريع حكم من الأحكام ، لا يلبس فرقا إلا ما تدعو إليه الحاجة من بسط الكلام لفهم السامع ، كما يرى ذلك الفرق واضحاً بين كلام الأدباء وتعبيرات الفقهاء .

ولم يسر في تعليله ، وبيان الأسباب ، سيرة واحدة ، حتى نسأم منها النفوس ، وتملأها الأسماع : بل غاير ونوع ، وفصّل وأجل . فتراها مرة يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً ، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » ، « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » .

وأخرى يذكر مع الحكم سببه ، مقروناً بحرف السببية مقدماً أو مؤخراً : « ائذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » ، « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم

طيات أحلت لهم » « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » .

وطوراً يأمر بشيء ويردفه بوصفه بأنه أظھر أو أزكى : « قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم » ، « وإذا سألتهم من متاعاً فاسألهم من وراء حجاب ، ذلك أظھر لقلوبكم وقلوبهم » ، « وإذا قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم » .

وحيناً يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل ، وهنا تكثر الأنواع وتتعدد المثل : « ما أقام الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لکی لا يكون على المؤمنین حرج في أزواج أدعيائهم » ، « وصلّ عليهم إن صلاتك سكّن لهم » ، « ولا تطع كل حلاف مهين ، هماغز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، معتّل بعد ذلك زئيم ، أن كان ذا مال وبنين » .

وفي مواضع كثيرة يأمر بالشىء مبيناً مصالحه ، أو يحرم الشىء مبيناً مفسده المترتبة على فعله : « وأعدو لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ، « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة » ، فعمل أثم منتهون » .

وبعد ، فإن المتتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم يجد من ذلك الشىء الكثير . وإليك البيان في طائفة من هذه الآيات ، ولنبدأ ذلك بآية الخمر ، فنقول :

نزل القرآن ، والعرب - إلا أقلمهم - يعشقون الخمر ، لأنها حزيمة للهموم ، مثيرة للشجاعة ، أنيسة السمر ، تحية القادم ؛ زعموا ذلك فتغفلين ماحوت من ضرر كبير . فكم أثارت من بغضاء ، وأوقدت نار الشحناء ؛ من أجل ذلك تركها حكاؤهم ، وامتنع عنها عقلاؤهم ؛ فإذا فعل الحكيم أمام هذه المحبة التي خالطت النفوس ، والهيام الذي سكن القلوب ؟ أي جأهم بقوله « فاجتنبوه » ؟ أم يقول : من شرب الخمر فاجلدوه ؟ لا لا ،

لو كان شيء من ذلك لما آمن إنسان : بل أنزل الله أول ما أنزل ، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما ، (١) . ثم أعقب ذلك بقوله : « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » (٢) ، فتناول الناس هاتين الآيتين ، وتركها قوم لغلبة ضررها على النفع ، وآخرون حالة الصلاة . ولما هدأت نارها في القلوب ، وبدأت تـُجثها أغلب النفوس ، وسكن الإيمان مكان الكفران ، وُهد الطريق لحكم الأخير ، قال جل شأنه : « فاجتنبوه . فإثم أنتم متبهون » (٣) مبيناً مفسدها الدينية والدنيوية ، وما يفقده شاربها من المصالح . أجلى بيان بأحسن أسلوب ، فكيف يقدم عاقل على تناول شيء وصفه الله بأنه رجس ، والرجس عندهم المستفذر حساً أو معنى . رجس من عمل الشيطان تزيينه لهم . أم كيف يدنو مصكر بما يثير العداوة والبغضاء ، وهما السلاح القاتل للراحة في هذه الحياة ؟ وأي مفسدة أعظم من رجس من عمل الشيطان يوقع العداوة والبغضاء بين الأهل والإخوان ؟ ثم بيّن المصالح المترتبة بأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذي يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟ أبعد هذا البيان يقول إنسان عاقل : إن أحكام الله ليست معقولة ، متعللاً بأن الله يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ؟ .

ثم إن كتاب الله ناطق بما في الخمر ، قليلها وكثيرها ، من المفسد : ألا ترى قوله « رجس » وهو يعم القليل والكثير ، وإن كان إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله لا يكون إلا بعد السكر . قد يقول إنسان : إذا كانت هذه المفسد لا تنجم إلا من السكر ، فالسكر علة ، فلم حرم القليل ؟ وجوابه أنه لو حرم الله المسكر منها فقط ، لاختلط الأمر على الناس لتفاوتهم في ذلك ، فرب قدر يسكر شخصاً ، بينما لا يؤثر في غيره ؛ فالعقول مختلفة ، والمقادير متفاوتة ، فيكون مثل هذا التشريع تخليطاً على الناس ، بل يكون إذناً صريحاً بالسكر في بعض الأحيان ، حيث يحرب الإنسان مقدار ما يسكره ، كي يتمتع به . على أنه يكون فتحاً لباب المعاذير للمستهترين — شربت ما ظننته لا يسكر — ، وقد أراد الله سد هذا الباب عليهم ، فقال : إنها رجس . ويكفي التقليل قبلاً أنه قدر خبيث .

[١] سورة البقرة - آية ٢١٩

[٢] سورة النساء - آية ٤٣

[٣] سورة المائدة - آية ٩٠ وما بعدها

وقد صرح صلى الله عليه وسلم بالعلّة في تحريم القليل فقال : « لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه » (١).

ومن هذا النوع قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٢) فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال . وبين ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء . فقال : ترهبون ، الخ . وذلك لأن الكفار إذا علموا تأهب المسلمين للجهاد ، واستعدادهم له ، باستكمالهم جميع الأسلحة والآلات ، خافوهم وإذا كانت هذه هي الالة ، عرف ما أراد الله منها ، وهو دفع عدوان الكفار ، لا وقوع القتال المهلك للنفوس ، المخرب للديار ؛ فقد جعله الله سبباً لمنع الحرب ، لا سبباً في إيقادها . وهذا ما يسمى في عرف الأمم الآن بالسلام المسلح ، لأن الضعف يغري الأقيياء بالتعدي على الضعفاء . فأين تفاع التعليل من هذه الآية ؟ يقولون : إن الله أمر بإعداد آلات القتال لأجل الإرهاب الذي يفتج لا محالة من ذلك الإعداد ، وهي المصلحة التي تترتب على هذا الفعل الذي أمر به ؟ أم يقولون : إنه أمر بذلك من غير مقصد أراد به ، ولا سبب دعا إليه ؟ وأظنهم لا يتكرونها ترتب هذه المصلحة ، وإن نازعوا في كونها باعثة ومقصودة للشارع الحكيم . وسيأتي الرد عليهم إن شاء الله فيما بعد .

قال الله تعالى في شأن زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزينب : « قلنا قضى زيد منها وطراً زوجناكها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً . وكان أمر الله مفعولاً » (٣) : فقد أمر الله رسوله الكريم بزواجها . معللاً هذا الحكم بدفع الحرج والضيق عن المؤمنين في إقدامهم على ذلك الفعل . وكيف لا يكون حرج . وقد كانت عادة النبي في الجاهلية فاشية متأصلة فيهم ، حتى حكموا للأدعياء بما للأبناء من حقوق ؛ فلو اقتصر القرآن في إبطال النبي على قوله : « وما جعل أدعياءكم أبناءكم » ، لشق على بعض النفوس الإقدام على نكاح حليلة النبي ، مخافة لوم الآخرين ؛ لذلك شاء الله ما كان من زواج زيد لزينب . وحصول الكراهة بينهما ، ووقوع الشكاية ، حتى يتم الفراق ؛

(١) إعلام للوفيق - ٣ - ص ١٢٢ .

(٢) سورة الأنفال آية ١٠ .

(٣) سورة الأحزاب آية ٣٧ .

وأمر رسول الله بنكاحها ليقطع - بنور هذه العادة . فاذا ما أقدم غيره من المؤمنين على مثل هذا أجاب لآله بقوله : « قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » . ثم لما شنع من في قلبه تدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه تزوج حليته ابنه ، تولى الله سبحانه الرد عليه بقوله : « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم . ولكن رسول الله وخاتم النبيين » .

والخلاصة : أن الله شرع ذلك الحكم لقطع مفاسد الفنى ، وجعل رسوله صلى الله عليه وسلم القدوة فيه . لدفع الخرج اللائق بالمؤمنين لو لم يفعل الرسول ذلك أولاً .

وقال جل شأنه في تقسيم النى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، لله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، فبين سبحانه فى هذه الآية مصارف النى ، ولم يتركه على مجرد الإباحة ، معللاً هذا التقسيم ألا يكون متداولاً بين الأغنياء ، ويحرم منه الفقراء : وقد كانوا فى الجاهلية يجعلون للرئيس نفائس الغنائم ، حتى قال قائلهم :

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وهل يبقى بعد ذلك إلا خسيس المسان ؟ وقد كان الفقير يش من هذا النظام ، فأبغضه الله بتشريع تقسيم حكم ، محصل للحاجات لا ظلم فيه ولا جور . معللاً ذلك بما علل ، حتى لا يعودوا إلى ما كانوا عليه من حكم الجاهلية .

وأنت ترى أن الآية بينت سبب التقسيم فقط ، ولم يقل أحد من أنصار القول بالتعليل إن هذا علة حكم يقاس عليه ، حتى يقول نفاة التعليل : إنه لو كان علة قسم النى ألا يكون دولة بين الأغنياء ، لسرى ذلك إلى كل مال ، وقسم كما قسم النى ، ولم يقل أحد بذلك . ونحن إذا قلنا علل الله حكماً ما بعلة ما ، لا نغنى أكثر من أن الله يبين المصالح التى شرع لها الأحكام ، والمفاسد التى دفعها بهذا التشريع ؛ وكون هذا يصلح لتعليل غيره فيعدى الحكم إليه ، أمر وراه هذا .

(١) سورة الحنر آية ٧ .

وانظر إلى تعليله الأمر بغض البصر بأنه أركى ، أى أظهر لهم من الذنوب
وأسمى للأعمال في الطاعة ، وكيف لا يكون أظهر ، وهو سد لباب الزنا ، منشا
الفساد ، ومثير البغضاء ، ومفكك الروابط ؟ وكل هذه مفاسد دفعها الله بشرعية
غض البصر ، وعنون عن دفعها بالزكاة .

ونظير هذه الآية آية الحجاب لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم : « وإذا »
« تنقوهن مناء » - « لو هن من وراء حجاب ، ذلكم أظهر لقلوبكم وقلوبهن ، وما
كان لكم أن تتذوا رسول الله - الآية - فلم يمنع المؤمنين معاً باتنا من سؤال أهبات
المؤمنين حتى يفعلوا في الخرج ، ولم يفتح الباب على مصراعيه حتى يؤدوا
رسول الله ، أو يوجد الشك في نفوس بعض الناس ، بل توسط في الأمر ،
وأباح السؤال لحاجة أو فتوى ، من وراء الحجب : وبهذا تصان القلوب عن أن
يدخلها شك ، ويرفع ما كان يصيب رسول الله من أذى ، ويكون طهارة للجميع .
ولاهمية هذا الحكم ومجيئه مخالفاً للعوائد ، أكد التعليل فيه ببيان المفاسد التي
تدفع ، والمصالح التي تجلب .

وفي بيان سبب تحريم ما حرم على اليهود من الطيبات يقول جل علاه :
« فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، فقد أخبرنا في هذه الآية
أنه حرم عليهم ما حرم بسبب ظلمهم : وهو تنبيه للمخاطبين عن الابتعاد عن الظلم
حتى لا يكون سبباً في تحريم مثل ما حرم عليهم . وهذا من أكبر الأدلة على أن
التشريع جاء لمقاصد عظيمة يتبين المولى سبحانه بعضها . ولو كان كما يقول نفاة
التعليل لسكنى أن يقول : إني حرمت على اليهود كذا . ويلزم على زعمهم أن يسان
الأسباب عيب ، وحاش لله عن ذلك ! . وأظنهم إن أولوا آيات التعليل الأخرى
بأنها للعاقبة لا يمكنهم أن يدعوه في أمثال هذه الآية . من أجل ذلك وقف نفاة
التعليل من هذه الآية موقفاً آخر : فهم يسلمون أن علة التحريم عليهم هو ظلمهم ،
ولكنهم يمنعون أن يكون الظلم علة للتحريم مطلقاً حتى يعتدى البناء . ثم قالوا : فصح
أنه يفعل ما يشاء في مكان ما من أجل شيء ما . ولا يفعل ذلك الفعل في مكان
آخر من أجل مثل ذلك الشيء بعينه .

وقرنها بالانصاب والأزلام : كل ذلك لأجل التنفير منها : وقد سكنت منهم في سويداء القلوب . وأما شرعية القصر فلم يزد على أن نفي الجناح : وهو مقام لا يحتاج لأكثر من هذا ، حيث رخص وخفف بما يوافق النفوس في راحتها . وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف . وأما ذلك فهو منع لهوى ساكن وداء مستأصل .

وتلك آيتان وردتا في حكم واحد وهو الاستئذان ، ولكنه في نوعين : استئذان الأجانب ، واستئذان الصغار والخدم ، نضعهما أمام القارئ ليرى الفرق بينهما . وليلبس مقاصد الشريعة واضحة ، وما يترتب على شرعية الأحكام من جلب مصلحة أو دفع مفسدة .

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الأجانب «^(١) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ، ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ . فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُوْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ ، وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ » وقال في استئذان الصغار والخدم «^(٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ : مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ ، وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ ، وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ : ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ بُيُوتِهِمْ إِلَّا أَنْ يُجِيبُوا نَادِيَ الْوَحْيِ فَإِنْ نَادَوْا فَاسْتَجِبْ لَهُمْ يَرْجِعُونَ إِلَىٰ بُيُوتِهِمْ لِتَشْرَهُوا إِلَيْكُمْ فَاسْتَأْذِنُوا لَهُمْ حَتَّى يُخْرِجُوا مِنْهَا أُولَٰئِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ » .

ففي شأن الأجانب نهى عن الدخول في أى وقت من غير استئذان معللا ذلك بأنه خير : وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعورات ، وكف للأذى عن الناس ، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الاجنبى ؟ ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحقها جزع من الرد وعدم الإذن ، ظنا منها أن ذلك هو ان أو احتقار ، قال الله رفعا لهذا الإيهام « وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ » . وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات هي مظنة النجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض . وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

(١) سورة النور آية ٢٧ وما بعدها

(٢) سورة النور آية ٥٨

رقرنها بالانصباب والأزلام : كل ذلك لأجل التنفير منها : وقد سكنت منهم في سويداء القلوب . وأما شرعية القصر فلم يزد على أن نفي الجناح ؛ وهو مقام لا يحتاج لأكثر من هذا ، حيث رخص وخفف بما يوافق النفوس في راحتها ، وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف . وأما ذاك فهو منع لهوى ساكن وداء متأصل .

وتلك آيتان وردتا في حكم واحد وهو الاستئذان ، ولكنه في نوعين : استئذان الأجانب ، واستئذان الصغار والخدم . نضعهما أمام القارئ ليرى الفرق بينهما وليس مقاصد الشريعة واضحة ، وما يرتب على شرعية الأحكام من جاب ، صلحة أو دفع مفسدة .

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الأجانب : ^(١) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا أَهْلَهَا ، ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ . فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم ، وقال في استئذان الصغار والخدم : ^(٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ : مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ ، وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ ، وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ : ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ حَتَّى تَلْبَسُوا ثِيَابًا غَيْرَ الْمَلْبُوسَةِ . كَذَلِكَ يبين الله لكم الآيات ، والله عليم حكيم .

ففي شأن الأجانب نهى عن الدخول في أى وقت من غير استئذان معللا ذلك بأنه خير : وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعودات ، وكف للأذى عن الداس ، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الأجنبي ؟ ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحها جزع من الرد وعدم الإذن ، ظنا منها أن ذلك هو أن أو احقار ، قال الله رفعا لهذا الإيهام : وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم . وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات هي مظنة التجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض . وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

(١) سورة النور آية ٢٤ وما بعدها

(٢) سورة النور آية ٥٨

من جراء انكشاف الغير عليهم ولو كانوا عبيدا أو أولادا ، فرفع الله عنهم هذا الحرج بشرعية الاستئذان في تلك الأوقات . وفي غيرها تكون العودات مستورة والدخول كثيرا ، فلو حتم الاستئذان في كل وقت لوقعوا في حرج بين طوافون عليكم ، أى لأنهم طوافون عليكم . ويغتفر في الطوافين ما لا يغتفر في غيرهم .

وهكذا نرى أحكام الله سلكت طريقا وسطا من غير تهريط ولا إفراط : فلا هي ضيقت الخناق على الناس حتى تملأ نفوسهم وتنفر منها قلوبهم . ولا هي أرخت لهم العنان في السهولة حتى تغرق النفوس في شهواتها ، وتبلغ منتهى هواها . وإلى هنا نكتفي بهذا القدر ، ونخرج بهذه النتيجة : وهي أن الله سبحانه شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ، ودفعت عنهم المقاصد : وأنه سبحانه أبان ما في بعض الأفعال من المقاصد حثا على اجتنابها ، وما في بعضها من المصالح ترغيبا في إتيانها . وفي هذا رد على طائفتين : الذين أنكروا التعليل من ناسه ، والذين اعترفوا به ولكنهم قصروه على الأوصاف الظاهرة ، ومهروه بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نفع أو ضرر .

الفصل الثانى

فى مسلك السنة فى التعليل

أمر الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بالبلاغ ، يأبىها الرسول بانغ ما أنزل إليك من ربك ، ، إن عليك إلا البلاغ ، ثم أمره بالبيان ، لينين للناس ما نزل إليهم ، فقام صلوات الله وسلامه عليه بهاتين الوظيفتين خير قيام ، فبلغ كما أمره الله ، وبين كما هداه مولاه . سلك طريقة القرآن فى تشريع الأحكام : تلك الطريقة الواضحة التى لا التواء فيها ولا اعوجاج ، فغابر ونوع وفصل وأجل . فبيننا تراه يقول : حرم الله كذا ، وأحل الله كذا ، ، مقتصراً على هذا القدر ، إذ بك تسمع منه نوعاً آخر يذكرك الحكم مبدئاً سببه الذى من أجله شرع ، أو موضحاً معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية . وكيف لا يكون منه ذلك ، والناس متفاوتون كما خلقهم الله ؟ عنى أن فى بيان العلل والأسباب ضرباً من التقريب للأذهان ، ويسارع الناس إلى الامتثال .

وإن المتابع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشيء الكثير من هذا النوع ، ويمكننا — بمجرد النظر العاجل — الحكم بأن شيئاً من ذلك لم يكن إلا عند الحاجة . وإن ظهر بالتأمل اختلاف الحاجة ، وتوعها حسب اختلاف الأشخاص ، وأفهامهم ، وما يقبدر لأذهانهم من شرعية الأحكام ، وتساويها فى مواطن الاختلاف أحياناً ، فقد يظن أحدهم أن فعلاً ما خير بادية الرأى ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن خيره يعارضه شر كبير ، وأن مصلحته تصاحبها مفسدة تفوقها .

فهذا عبد الله بن عمرو يبالغ فى عبادته فيصوم نهاره ، ويقوم ليله ، ظناً منه أن فى هذا رضا مولاه ، أو هو المقصود من الأسوة برسول الله ، حتى شكاه أهله ،

وكان ما رواه البخاري (١) عنه : قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ؟ » قلت : إني أفعل ذلك . قال : « إنك إذا فعلت هجعت عيك ، ونفست نفسك ، وإن لنفسك حقاً ، ولأهلك حقاً ، فصم وأفطر ، وقم ونم ، هجعت : عارت وضعف بصرها لكثرة السهر ، ونفست : كالت وأعييت . وقد بين له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ في النفس ، وضياع حقوق الأهل والولد من الصالح الدنيوية ، وفيه إشارة إلى ضياع المصالح الآخروية : فإن من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه ، فيفوته الخير الكثير في أخراه .

وهذا معاذ بن جبل رضى الله عنه يضل في صلاته إتماماً لحب وتقرباً بها ، فيشكوه الشاكى إلى رسول الله « لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بما فلا . » . وهنا يشرع رسول الله التخفيف للصلاة ويزجر المطولين : « أيها الناس » (٢) إنكم منقروا فن صي بالاس فليخفف : فإن فيهم المريض والضعيف ، وذا الحاجة ، مينا الباعث على ذلك التخفيف . وفيه الإشارة إلى أن الطاعة إذا أدت إلى ضياع المصالح أو لحق الناس منها الضرر ، خرجت عن مقصود الشارع : وأى فائدة في طاعة تؤدي إلى ترك الناس لها ؟ وربما وصل الأمر إلى أعظم من هذا ، وهو الفتنة ، كما صرحت بذلك الرواية الأخرى ، لا تكن فتانا .

وذلك فريق من الصحابة يظن في المسجد ينتظر قيام رسول الله للصلاة ليصلوا بصلاته . ظنا منهم أنه خير فيمتنع عنهم ، ثم يقول كما رواه أبو داود (٣) عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الليلة الثالثة لم يخرج ، فلما أصبح قال : « قد رأيت الذي صنعتكم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن يفرض عليكم » . وزاد الطحاوي (٤) : « ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا أيها الناس في بيوتكم ، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة » . فقد امتنع

(١) عمدة القارى ج ٣ ص ٦٣٥ .

(٢) عمدة القارى ج ١ ص ٥٠١ .

(٣) السنن ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) شرح معاني الآثار ج ٢ ص ٢٠٦ .

صلى الله عليه وسلم من إمامتهم ، لما وجد رغبتهم فيها ، خشية الفرض عليهم
ثم يأتى زمان يتهاون الناس فيها أو يمجزون عن أدائها فيركون ما فرضه الله
عليهم ، وفيه من الفساد ما لا يخفى . ومع هذا فقد أتمهم ليلتين إشارة منه صلى الله
عليه وسلم إلى جواز صلاتها بجماعة ، وامتناعه كان لتلك العلة .

ويحدثنا مالك رضى الله عنه فى الموطأ^(١) عن سعد بن أبى وقاص ، قال :
جاءنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم دنى عام حجة الوداع من وجع اشتد بى
فقلت : يا رسول الله قد بلغ بى من الوجع ما ترى . وأنا ذو مال ، ولا يرثنى إلا
ابنة لى ، أفأتصدق بثلثى مالى ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا . فقلت :
الشرط ؟ قال : لا . ثم قال رسول الله : الثلث ، والثلث كثير : إنك أن تذر ورثتك
أغنياء ، خير من أن تذرهم عائلة يتكففون الناس : وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها
وجه الله إلا أجزت عليها ، حتى ما تجعل فى فى امرأتك .

فانظر إلى هذه المحاورة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين سعد :
ترى سعدا لما اشتد به المرض ، وظن أنه مفارق الحياة ، وله مال كثير ، فإذا
يصنع بهذا المال ، وليس له إلا ابنة يكفها قليله ، وهو فقير إلى مشيئة الله ،
وظن أن لا سبيل إليها إلا بالتصدق بأكثر ماله ، ورسول الله يرد عليه ظنه ، ويبين
له خطأه ، وما يترتب على فعله من الضرر بالورثة : الثلث ، والثلث كثير : إنك
أن تذر ورثتك أغنياء ، الخ ، معللا قصر الوصية على الثلث بأنه لمصلحة الورثة ،
فقيه غناء لهم عن سؤال الناس ، وتحصيل الثواب له نواح غير التصدق على الغير ،
ففى الإنفاق على من وجبت عليك نفقته ثواب ، إذا قصدت به وجه الله .

وروى ابن حزم فى المحلى^(٢) بسند إلى جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال :
إن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم بمثل البيضة من الذهب ، فقال : يا رسول الله
هذه صدقة ما تركت لى مالا غيرها ، فحذفه بها النبى صلى الله عليه وسلم ،
فلو أصابه لأوجعه ، ثم قال : ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على
الناس ! فصاحب المال ظن أن التصدق بكل ماله فى سبيل الله خير له ، صارقا

(١) المتفق شرح الموطأ ج ٦ ص ١٥٥ .

(٢) ج ٩ ص ١٣٧

النظر عما يلحقه بعد ذلك من فقر وفاقة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعنفه على هذا العمل ، ويبين له ما يترتب عليه من مفسدة كبرى ، ويرد عليه ماله .

وقد يفهم بعضهم أن الحكم شرع من أجل سبب خاص ، وهو مخطئ . في هذا الفهم ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم الصواب فيه ، والعلة التي من أجلها شرع الحكم .

من ذلك أنه لما نزل قول الله تبارك وتعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ، الْآيَةُ ، وقوله : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ، الْآيَاتُ ، ظن بعض الناس أن المقصود من الاستئذان هو حصول الإذن فقط ، فجاء يستأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فظار من جحر من جحر النبي صلى الله عليه وسلم ، فعنفه رسول الله » (١) لو أعلم أنك تظار اطعت به في عينك ! ، مبدأ له السبب في تشريع هذا الحكم ، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر (٢) ، يعني أن وجوب الاستئذان لأجل حفظ البصر ، حتى لا يقع النظر على من حرم النظر إليه .

وقريب من هذا ظن السائل التسوية بين شيئين ، وهما مختلفان .

من ذلك ما رواه البخاري (٣) بسند إلى زيد بن خالد الجهني : أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة ، فقال : « اعرف وكأها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، ثم استمتع بها ، فإن جاء ربها فادها اليه » ، قال : فضالته الإبل ؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه ، أو قال : احمر وجهه ، فقال : « مالك ولها ؟ ! معها سقاؤها و-ذاؤها ، ترد الماء وترعى الشجر ، فذرهما حتى يلقاها ربها » ، قال : فضالة الغنم ؟ قال : « لك أو لأخيك أو للذئب » . فالسائل ظن التسوية بين اللقطة والضالة ، وأن الكل يباح أخذه ، فسأل عما يفعل في كل عند أخذها ، فأجابه الرسول في الأولى ، وغضب في الثانية ، ناهياً عن أخذها ، مبدأ أن لا حاجة

(١) متن صحيح البخاري ج ٨ ص ٥٤ .

(٢) صدر الحديث : عن سهل بن سعد ، قال : أظلم رجل من جحر في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع النبي مدرى بحك به في رأسه ، فقال : « لو أعلم ... » الخ .

(٣) عمدة القاري ج ١ ص ٥٠١ .

إليه ، لأنه لا يخاف عليها ضياع أو هلاك ، فادامت قدرة على السير إلى المرعى والماء ، فهي في غنى عن حفظها . يدلنا على هذا جوابه في الغنم ، لما كان يخاف عليها الهلاك أباح له الأخذ من غير حتم : « هي لك أو لأخيك أو للذئب » : أى لك أن تأخذها فتكون في يديك لأخيك ، أو تأخذها فيأخذها الذئب فيأكلها ، أو يجدها ربها فيأخذها ، كما فسرهما (١) الطحاوى .

وهذه فاطمة بنت أبي حبيش : ينزل عليها الدم من غير انقطاع فتظن استواءه مع الحيض في ترك الصلاة مستبعدة حصول الطهارة مع نزول هذا الدم ، فجاءت مستفتية رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إني لا أظهر أفادع الصلاة ؟ فيجيبها رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٢) « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، مبينا لها الفرق بين الدمين ، بأن نزول الدم في هذه الحالة ليس معتادا ، بخلافه في الحيض والنفاس ، فإنه معتاد ، فيسقط اعتبار النجاسة مع الأول دون الآخرين .

وشبهه بهذا حديث سؤر الهرة وهو ما رواه (٣) الطحاوى بسند عن كبشة بنت كعب بن مالك ، وكانت تحت ابن أبي قتادة : أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فأصغى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت : قالت كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أتعجبين يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم . قال : فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إنها ليست بنجس » ، إنها من الطوائف عليكم والطوافات . - وظاهر هذا أن رسول الله قال ذلك عند السؤال والاشتباه في أن الهرة كباقي السباع في نجاسة سؤرها ، وأن خروجها عن حكم نوعها فيه غرابة ، ولا بد له من سبب يمنع السائل ، فقال رسول الله ما قال مشيرا بذلك إلى ما يلحق الناس من الحرج لو حكم بنجاسة سؤرها مع طوفانها ودخولها المضائق وعدم إمكان التحرز عنها ، وليس من الميسور تغطية الألوان في كل وقت ولكل شخص .

ومن هذا النوع ما حدثنا به البخارى ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه في شأن الرجل الذى وقصته دابته وهو محرم فمات : « لا تقربوه

(١) شرح معاني الآثار - ٢ - ص ٢٧٥ .

(٢) عمدة القارى - ٢ - ص ١٠٣ .

(٣) شرح معاني الآثار - ١ - ص ١١ .

طيبا فانه يبعث يوم القيامة مدييا ، لما ظنوا أنه كغيره من الموتى لم أن الامر
 على غير ما فهموه ، وأنه يبعث كحالته التي مات عليها تشريفا له في موقف العرض .
 وفي هذا تنبيه الى محافظتهم على ما أمروا به من اجتناب الطيب في الإحرام : فإذا كان
 الذي يموت على هذه الحالة يبعث مدييا فأحرى به أن يكون على أكمل حالات الإحرام .
 ومنه قوله لمن سأل عن الوضوء بذيذ التمر ، ثمرة طيبة وماء طهور . . . يعني
 بذلك أنه لم يحدث الماء ما يغير أصله ، فهو باق على طهوريته فالحكم بقاء الطهورية .
 هذا وقد يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشيء أو ينهى عنه في حالة
 خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد ، فيسألون رسول الله التخفيف
 لما يلحقهم من الحرج ، فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعلة خاصة . من ذلك
 ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضي الله عنها قالت : دف^(١) الناس من أهل البادية
 لحضرت الأحنف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ادخروا الثلاث ، واتصدقوا
 بما بقي . . . قالت فلما كان بعد ذلك ، قلت يا رسول الله : قد كان الناس يتفجعون
 بضحاياهم ، ويجمعون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية . قال : وما ذاك ؟ قلت
 نهيت : عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فقال : إنما كنت نهيتكم للدافقة التي
 دفنت فكارا وتصدقوا وتزودوا ، واللفظ للطحاوي . ويرويه مسلم بافظ . إنما فعلت
 ذلك من أجل الدافقة . . . ويرويه غيره بلفظ : لأجل . . . يجمعون : يذبيحون الشحم
 ويستخرجون منه الودك وهو الشحم المذاب . والأسقية : جمع سقاء وهو ظرف الماء .
 فبهذه أم المؤمنين رضي الله عنها تشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الحرج الذي لحق الناس من جراء نهيه عن الادخار ، وتشرح له ما كان الناس فيه
 من مشقة قبل ذلك . وهي ظانة أن الحكم مؤبد ، فيأتي الفرع عند سؤالها ، ويبين لها
 رسول الله السبب الذي من أجله نهى وهو التوسعة على الطائفة الفقيرة التي دفنت
 على المدينة حينذاك ، فلما زان السبب رجع الحكم الى أصله من الإباحة . من أجل
 ذلك فهم على بن أبي طالب رضي الله عنه أن النهي دائر مع هذه العلة . وكان مارواه
 الطحاوي في باب الأضحية بسند الى أبي عبيد مولى ابن أزهري قال : صليت مع على
 ابن أبي طالب رضي الله عنه العيد ، وعثمان بن عفان رضي الله عنه محصور ، فصلى

(١) دف الماشي : خف على وجه الارض ، والدافقة : الجماعة من الناس تقبل من يله
 الى يله .

ثم خطب فقال : لا تأكلوا من لحوم أضياعكم بعد ثلاثة أيام ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بذلك . مع روايته عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إني كنت هيئتكم عن لحوم الأضياع أن تدخروها فوق ثلاثة أيام فادخروها ما بدا لكم » . ثم قال الطحاوي بعد ذلك : « إن النهي من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان للعارض فلما زال العارض أباح لهم الادخار ، فكذلك ما فعله علي في زمن عثمان وأمر به بعد عليه بإباحة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان ذلك منه عندنا — والله أعلم — لضيق كانوا فيه مثل ما كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي نهام عن ادخار لحوم الأضياع فوق الأثثة أيام ، فأمرهم على رضى الله عنه في أيامهم بمثل ما كان رسول الله أمر الناس في مثلها » .

إذا ثبت أن علما كرم الله وجهه فهم أن علة النهي ما ذكر ، وأمر بما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به في وقت الشدة ، دلنا ذلك على أن هذا الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا ، وأن مثله مما فوض إلى رأى الإمام لأنه لما قيل له إنك نهيت بغير لحم السبب والعلة التي من أجلها كان النهي ؛ ولو كان ذلك شرعا عاما لقال : كان ثم نسخ . فبيانه العلة دليل على أن الحكم يدور معها . وحينئذ لا يكون معنى لادعاء النسخ في كل حكم ورد فيه نصان : نص بالإباحة ، وآخر بال منع ، أو بالعكس ؛ لأن النسخ ليس مما يثبت بمجرد الادعاء .

وكثيرا ما يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم معاللا إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينية والدنيوية .

ومن ذلك ما رواه البخارى ^(١) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : كنا مع رسول الله شبابا لا نجد شيئا فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء » . فتراه يأمر القادر على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحا له ما يترتب على ذلك من مصاح ، مبينا السبب في ذلك ، وهو حفظ البصر والفرج الذي أمر الله بحفظهما في غير آية ، وإذا حفظا كان الخير والصلاح : فإن شرورا كثيرة تنشأ عنهما . وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بصلاح آخر وهو الصوم ليكسر شهوته ، ومتى كسرت ترتب الخير على ذلك ، فإنه له وجاء . .

(١) صحيح البخارى ٢ ص ٣ .

ومن ذلك حديث النهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، معللاً هذا النهي بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ ، وهو قطع الرحم . إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ، ، هكذا يلفظ الخطاب للرجال في رواية ابن عدي : والمراد بذلك أنه إذا جمع الرجل بينها صارتا من نسائه كأرحامه ، فيقطع بينهما بما ينشأ بين الضرائر من التشاحن . فذهب القسطنطين إلى الرجل . لأنه السبب ، وأضيف إليه الرحم لذلك .

وفي رواية عند ابن حبان . نهى أن تزوج المرأة على العممة والخالة ، وقال : « إنسكن إذا فعلت ذلك قطعتن أرحامكن »^(١) ، وأي تماسك للآمة إذا قطعت فيها الأرحام ، وتقطعت الأوصال ، وانفصمت العرى ، وتباعدت الأقارب ؟ . ويشبه هذا حديث نهى الرجل أن يبيع على بيع أخيه ، أو يخطب على خطبة أخيه .

وفي حديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها . يعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني^(٢) الشيطان . ولما كان هذا تشبهها بعبدة الشمس ، نهى الشارع الحكيم عنه ، لتخلص العبادة لله وحده .

ولما أمر سبحانه المؤمنين بغض البصر ، وحرم النظر إلى الأجنبية مطلقاً ، دفعاً لذريعة الفساد ، وحفظاً لحرمة الله ، وقطعاً لوساوس الشيطان ، وكان أن يخطب الرجل المرأة ولا يراها ، فتوصف له بما يغريه ، حتى إذا ماتم العقد ظهر له منها ما لا يرضاه ، فيعظم عليه الأمر ، ويطول الندم ، وتسوء الحياة ، وربما أدت إلى الفراق أو تغيير الحدود الله : لذلك رخص الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة ، فأباح النظر . وهو ما رواه الطحاوي^(٣) بسند إلى بكر بن عبد الله المزني : أن المغيرة بن شعبة أراد أن يتزوج امرأة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : انظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما . . أخرى : أجدر وأولى وأنسب .

(١) نيل الأوطار ج ٦ ص ١٢٦ .

(٢) مفترقة بالشياطين ومحاطة بهم ، ينتظرون من يسجدون لها عند الطلوع وعند الغروب .

(٣) شرح معاني الآثار ج ٢ ص ٨ .

يؤدم : يؤلف بينكما . فبين السبب الباعث على حل النظر في تلك الحالة . وهو ما يترتب على النظر من محبة للزوجين . يعقبها وفاق دائم ، وألفة مستمرة . وأحيانا يبين أن فعلا من الأفعال يترتب عليه مصالح تقتضي إباحته ، ولكنه يمتنع عنه لما يخالف ذلك من مفسد أعظم منها ، فهو فيه صلى الله عليه وسلم يوازن بين المصلحة والمفسدة ، ويقدم الأهم . وهو دفع المفسدة . من ذلك ما أخرجه الشيخان بسندهما عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبيت الكعبة على قواعد إبراهيم » . فهو يخبر أن تغيير البيت منكر يجب إزالته ، ولكنه امتنع من ذلك ، لما يترتب عليه من نفورهم ، حيث ألفوا هذا الوضع ، وتمسكت العادات من نفوسهم ، وفي تغييره حرج لهم ، وربما رجعوا إلى الشرك مرة أخرى من أجل ذلك .

ومنه ما أخرجه الترمذي عن زيد بن خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . وفي لفظ أبو داود ^(١) عن أبي هريرة يرفعه ، قال : « لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلاة » . فهذا الإخبار يفيد أن تأخير العشاء واستعمال السواك عند كل صلاة صالحان للتشريع ، ولكن منعه من ذلك ما يلحقهم من المشقة المنفرة لهم عن الامتثال : فقد عدل عن حكم إلى غيره لما يترتب على المعدول عنه من المفسدة .

ومن ذلك ما رواه مسلم وأحمد عن جابر رضي الله عنه في قصة الرجل الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « عدل » . فقال له عمر : « دعني يا رسول الله أقول هذا المماق » . فقال : « معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقول أصحابي » . فقد رأى صلى الله عليه وسلم أن يتحدث بمثل هذا ينفّر الناس عن الإسلام ، مبيّناً أن مفسدة التغير أكبر من مفسدة ترك قلمهم ، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل .

ومن ذلك ما أخرجه الطبراني (١) من حديث عبادة بن الصامت : لما نزلت آية الرجم قال النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله جعل لمن سيلا ، الحديث . فقال أناس لسعد بن عبادة : يا أبا ثابت قد نزلت الحدود أرأيت لو وجدت مع امرأتك رجلا كيف كنت صادما ؟ قال كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتا ! فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداء ! فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته فأطلق وأقول رأيت فلانا فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبدا . فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ، كفى بالسيف شاهدا ، ثم قال ، لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران ! ، فأنت تراه صلى الله عليه وسلم لم يصرح فى مثل هذا بإباحة القتل ، بل نهى عنه فى بعض الروايات ، وسبب ذلك خوفه صلى الله عليه وسلم من اخلاط الأمر ، وكثرة القتل بحق وبغير حق .

ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يمارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم .

من هذا ما رواه البخارى (٢) بسند عن يزيد بن أبى عبيد مولى سلة بن الأكوع عن سلة رضى الله عنه قال : خفت أزواد القوم وأملقوا (٣) فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فى نحر إبلم فأذن لهم ، فاقبهم عمر رضى الله عنه فأخبروه : فقال : ما بقاؤكم بعد إبلم ! فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : ما بقاؤهم بعد إبلم ؟ فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نادى فى الناس يأتون بفضل أزوادهم : فتبسط لذلك نطع وجعلوه على النطع ، فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم ، فاحقن الناس حتى فرغوا ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، . فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك .

وروى أبو يعلى المرصى فى مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادى : ومن كان لا إله إلا الله دخل الجنة ، فوجده عمر فردده وقال : إذا يتكلموا ! وأقره الرسول على ذلك ، ولم يذكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال .

(١) فتح البارى ج ١٢ ص ١٥٤ .

(٢) الفسطانى ج ٤ ص ٢٨٤ .

(٣) أملاوا : افتقروا ، والاملاق : الافتقار

ومن أوصح الواضحات على أن شريعة الله سلكت طريق جلب المصالح ودفع الحاجات، أننا نرى الشيعيين يأخذون حكماً واحداً في الأصل ثم يدخل ذلك الاستثناء قلة وكثرة حسب الحاجة ومقدارها.

من ذلك ما ورد بشأن تحريم الحرمين الشريفين : الحرم المكي ، وشقيقه المدني .

فقد رُفِعَ عن صلى الله عليه وسلم في شأن مكة ما رواه أبو داود بسند إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال : لما فتح الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قام صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، وإننا أحلت في ساعة من النهار ، ثم هي حرام إلى يوم القيامة ، لا يُعَصَّدُ شجرها ولا ينفر صيدها ، لا تحمل لقطة منها ، إلا لمنشد . فقام العباس وقال : يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا . فقال رسول الله : « إلا الإذخر » .

وقال في شأن المدينة ما رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حرم المدينة قالوا : يا رسول الله إنا أصحاب عمل وصحاب قضيح ، وإننا لا نستطيع أرضاً غير أرضنا فرخص لنا . فقال : « القائمتان والوسادة والعارضة والمسند : فأما غير ذلك فلا يعصد ولا يخط منها شيء » . قال اسماعيل بن أبي إدريس : قال خارجة : المسند : مرود البكرة . فاستثنى ذلك وجعله مباحاً . وروى أبو داود عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور ، لا يخطئ خلاها ، ولا ينفر صيدها ، ولا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلم رجل بعير » . فقد استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مما حرم ، قدر الحاجة التي سألوها . وهذا تلبية منه صلى الله عليه وسلم على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت ، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذي أخرج الناس من الحرج . وما يجعل عليكم في الدين من حرج » . وعمل ابن قدامة^(١) ذلك بأن المدينة يقرب منها شجر وزرع ، فلو منعنا من أحشاشها مع الحاجة أفضى إلى الضرر ، بخلاف مكة . والخلاصة أن السنة مملوءة بالتعليل بأنواعه السابقة . وفي هذا رد على منكريه . وعلى من قصره على الأوصاف دون الحكم والمصالح .

(١) المنقح ٣ - ٣٧٠

وشئ جديد لم يظهر في تلميل القرآن . وهو أن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها . والسبب في ذلك - على ما يظهر لي والله أعلم - أن هذا النوع من الأحكام معروض لرأي الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره مأمرا للمسلمين . ومن تبلى أحواش الرسول صلى الله عليه وسلم في أجوبة السائلين . وجده - يملك فيها كلها مسالكها واحدا : فمارة يضر الوحي كما في قصتي الظهار والمعاين وغيرهما . وأخرى يجيب من غير انتظاره ، وفي هذا قد ينزل الوحي بيان خفيه ومعانيه ، كما في مسألة أخذ الفداء والإذن للذنوب في بعض الغزوات . وقد يرجح هو من غير أن ينزل عليه أوحى كما في همه بالهوى عن الإميلة ، وهمه بنحريق البيوت على المنفلتين عن صلاة الجماعة . وقوله للمرأة التي مات عنها زوجها واستأذنه أهلها في السكحل لرمد نزل بها : لا تغفلوا : بعد أن أذن لهم .

وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحد . إذا ختلف السائلون ؛ وأكثر ما يكون ذلك في أفضاياه الأعمام : كما وجدناه في كثير من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأصوب الآراء . وقد ثبت عنه الإذن للمفتين الذين يرسلهم إلى البلدان أن يفنوا بأجتهادهم حسبما يظهر لهم ، ولم يفيدهم بالصواب أو بالرجوع إليه في كل ما يمين لهم . كما في قصة معاذ وعلي رضي الله عنهما . كل ذلك يهدينا إلى أن المولى جل وعلا فوتض إليه الحكم في كثير من الأشياء . وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية ، كالمعاملات والعادات وما شابهها حسبما يراه ملائما للمصلحة ، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم لا يتبدل ، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط . فلكل حادثة حكم أصلي عام وهو ما يحصل المصلحة ، وعدة أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة ، والتغيير في هذه الأحكام الجزئية كالحل والحرمة في شيء واحد كإباحة الإدخال ومنعه في الأضحية فيما تقدم . وأما ادعاء النسخ في تلك الأحكام والجزم بأن كل حكم متأخر ناسخ لما سبقه وإن لم ينص الشارع على نسخه ، فجازفة تكاد تخرج بالشريعة عن وضعها ، ويجعل منها صورة واحدة لا تلين لحوادث الأيام ، ولا تسير الزمن وتقلباته . وفي الحق أن هذا تناقض من هؤلاء ، حيث قرروا في غير موضع أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ؛ وأين تلك الصلاحية مع إلbasهم لها ثوبا واحدا في جميع الأعصار ؟ !

الفصل الثالث

في مسلك الصحابة في التعليل

انقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاعلى تاركا وراءه هؤلاء الاصحاب رضوان الله عليهم ، أمنا على شرع الله ، خلفاء في قيادة الامة ، فساروا على الطريق الواضحة التي رسمها لهم . وجدوا أنفسهم أمام مشا كل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة ، فمثلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام ، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع ، وعلموا أنها شريعة الخلود ، فسيحة الجبات ، تسير بالأساس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ عليهم مصالحهم . ولولا ما فيها من مرونة ومسايرة للزمن لما وسعت الناس بأحكامها ، والمدنيات وتنوعاتها . سلكوا السبيل التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة . توسعوا في ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان ؛ بل اعتقاداً منهم أن شريعة الله ليست جامدة على المصوص حتى توقع الناس في إضر أخبر الله أنه وضعه عنهم ، أو تلجئهم الى حرج نفاه الله عنهم . من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نوح كثيرة . فتراهم تارة يعلمون الفتيا بما نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله ؛ وطورا يعتمدون الى حكم مصوص فيستنبطون به العلة ليوسعوا دائرته ؛ وآثا يحكمون أحكاما يخال أهم خالفوا بها ما حكم الله به . ولكنهم بتأقب انظرهم علموا أن الحكم معطل بعلة قد زالت ، فيغيرون الحكم تبعا لتغير علته ؛ وحيثا يمتنعون الناس من مباح زجرا وعقوبة لهم ، أو لما يرون أنه يؤدي الى ظن خلاف الحقيقة فيقيم الناس في المفاسد من أجله .

وإني بحول الله وقوته ، أذكر طرفا من هذه التعليلات المتنوعة ، فاصلا كل نوع منها عن غيره ، غير متقيد بما رسمه العلماء فيما بعد ، من الاسماء الاصطلاحية .

والغرض من هذا التقسيم وضع صورة واضحة أمام القارىء لمسلك هؤلاء الاعلام الذين غنوا بلبان النبوة ، وشربوا من معينها الصافي ؛ فهم أعلم الناس بعد رسول الله بشرع الله . ولو أن الناس ساروا على ذلك المنهج المستقيم لما وقعوا

في هذا التفرق الذي أطمع فيهم أعداءهم، ولما سمعنا هذا التنازع بالألقاب، ولكن إرادة الله، وتلك آية من آياته.

النوع الأول

روى أبو داود ^(١) بسنده إلى جَسَّاد بن أبي أمية قال: كنا مع بُشَيْر بن أرطاة في البحر فأتى بِسَارِق يقال له مِصْدَرٌ قد سرق بُخْتِيشَةَ، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تقطع الأيدي في السفر، ولولا ذلك لقطعت». (البخشية أنثى الجمال طوال الأعناق). وفي رواية الترمذي والدارمي: في الغزو، بدل السفر. هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجردا من بيان سبب هذا النهي. فإذا فهم أصحابه فيه من بعده؟ أوقفوا عند المصوص وقصروا النهي على حد السرقة، وقالوا: إن الشريعةصوص تعبدنا الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهي معطل بعله قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها؟

بحثنا فوجدنا ما رواه أبو يوسف ^(٢) بسند عن زيد بن ثابت أنه قال: «لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو». وهذا الأثر وإن ضعفه الشافعي فقد روى ابن أبي شيبة مثله عن عمر رضي الله عنه، وهو أنه كتب: «ألا لا يجلدن أمير جيش ولا سرية أحدا الحد حتى يطلع على الدرب ثلثا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار» ^(٣). وروى أبو يوسف في كتاب الخراج عن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش، فشرب الخمر فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: «تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم». وروى هذا الأثر عبد الرزاق بسند إلى علقمة قال: أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شرابا فسكر، فقال الناس لآبي مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيم عليه الحد. فقالا: لا تفعل، نحن يرازاء العدو ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا

(١) عهد الميود شرح سنن أبي داود ٤٠٠ - ٢٤٦.

(٢) الرد على سير الأوزاعي ٨١.

(٣) وفي إعلام الموقعين ٣٠ - ٢٩ رواه عن سعيد بن منصور في سننه.

وضعفا بنا . فأنت ترى أنهم رضوا أن الله عنهم فهموا المقصود من هذا النهي فعندوا الحكم إلى غيره من الحدود ، لما تجر إقامتها عليهم إذ ذاك من الضرر بالمسلمين ولو تأملت هذه التعليقات في تلك الآثار لوجدت اختلافاً حسب اختلاف الأشخاص . فعمرو وزيد رضي الله عنهما عللا بخوف اللحق ، وهذا يكون في الرجل العادي من الجيش ؛ وأبو مسعود وحذيفة لم يعلا بذلك ، لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة ، بل يطعم العدو فيهم ويظهر ضمتهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد ، وإن كان الكل يتفق عند شيء واحد وهو الحرق الصرر بسبب ذلك الفعل . والظاهر أن هذا اتفاق من الصحابة ، حيث لم ينكر أحد . بل كل ما فيه أن بعضهم طلب إقامة الحد بناء على ما يعرفه من الحكم العام في الحدود إذا ثبت ، فلما بين له اسبب ، سلم وأذعن . حكى ذلك الإجماع أبو محمد المقدسي كما قاله ابن القيم .

وهذا التعليل لم يخالف نصاً ولا قياساً ولا إجماعاً ، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة ، إما من حاجة المسلمين إليه ، أو من خوف ارتدادده ولحقه بالكفار . ومثل هذا التأخير لعارض . أمرٌ وردت به الشريعة ، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع ، وعن وقت الحر والبرد والمرض ، وهو لمصلحة المحدود خاصة . فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معلق فعملوه بما يترتب على الفعل من ضرر .

النوع الثاني

أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة ، فلما بحثوها وجدوا تلك العلة قد زالت ، أو ما شرع له الحكم قد تغير . فغيروا الأحكام تبعاً لذلك

من ذلك حكم المؤلف قلوبهم : شرع الله إعطاهم من الزكاة ، وأعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيراً ، وقال في بعض المراضع : إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ ثأليفاً لقنبي . . وهؤلاء المؤلف من منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان ومنهم من كان على دينه . أعطاهم ليقوى إيمان الأول ، ويحبب الثاني في الإسلام .

مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضي الله عنه ما رواه الجصاص^(١) في تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال: جاء عينية بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عدنا أرضاً سيخة ليس فيها كلاً ولا مفعة، فإن رأيت أن تعطياها! فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً فأشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم ثقل فيه فجاه! فتذمرا وقالوا مقالة سيئة. فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يألفكم والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام: اذهبوا فاجهدوا^(٢) جهداً، لا يرعى الله عليكما إن رعبكما...! فترك أبو بكر الإنكار عليه.

فهذا أبو بكر يكتب لهما تأليفاً اقتداء برسول الله، ظناً منه أن حكم التأليف باق، فلما بين له عمر أن التأليف لم يكن إلا الحاجة وهي تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينما كانوا في قلة وضعف وقد انتهت هذه الحاجة وكثر المسلمون وقويت شوكتهم فلا داعي إذاً إلى التأليف - سلم له ولم ينكر عليه، بل لم ينكر عليه أحد: فصار إجماعاً على أن الحكم كان دائراً مع علمه والغرض منه، فلما انتهى الغرض ترك الحكم.

وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها. ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذي كثيراً ما يحتاج به، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع.

مثال آخر: أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة، كما رواه أبو داود^(٣) بسند إلى أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن ثيابهن، (ثياب: غير متطيبات. يقال: امرأة ثياب إذا كانت متغيرة الريح). ولم يكن هذا حتماً بل كان إباحة بما شرطه رسول الله من عدم التزين المؤدى إلى الفساد. يدل لذلك.

(١) ج ٣ ص ١٥٣.

(٢) معناه ابلغنا غايتكما في العمل.

(٣) السنن ج ١ ص ١٥٥.

ما رواه أبو داود أيضا عن ابن عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تمنعوا نساءكم المساجد ، ويوثبن حيرهن » .

هذا ما كان في زمن رسول الله . ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة ، حتى قالت عائشة رضي الله عنها ما رواه أبو داود : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل » . وقد رأت أن ما حدث يقتضي تغيير الحكم السابق حينما كان إصلاح عما ، والقلوب عامرة بالإيمان ، ولم يوجد الدخول في بعض النفوس : فلو استمر الحكم مع تغيير أحد الأي إلى مفسدة عظيمة تربي على ما يحل به الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة . والذي يظهر من كلامها أن نزاعا قام في هذه المسألة : فمن مبيح محتج بإذن رسول الله ، ومن مانع معلن له بدفع مفسدة الخروج من فساد الأخلاق وحدث ما ينافي الدين والكرامة

وهذه محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له ، رواها أبو داود ، قال ابن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل » . فقال ابن له : والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا ، والله لا نأذن لهن !! فسبه وغضب ، وقال : أقول قال رسول الله : ائذنوا لهن ، وتقول : لا نأذن لهن ! .

فهذا النزاع يفسر لما قول عائشة رضي الله عنها : لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وكأنه يبين توجهه لغيرها إذاء قول المخالف قال رسول الله . فمما سلت له التصريح ولكها لجأت إلى السبب الذي من أجله أرادت المنع . ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا ، فذلك موقفه غالبا إزاء النصوص ، فلم يكن من أهل المعاني عكس والده رضي الله عنه ، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعاني التي شرعت لها الأحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله : فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضبه والده عليه وسبه له من أجل المخالفة من غير فائدة ؟ لا شيء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفاسد عنه .

فإذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف ؟ اعلمهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته ، وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان ، وتهتك النساء فاق كل حد ، وتنطع الشبان بلغ الغاية .

مثال ثالث : سبق فيما مضى موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع من أراد قيام رمضان بجماعة معه ظناً منهم أنه خير ، وامتناعه مع بيان السبب الذي غفلوا عنه . وهو خوف الفرض عليهم ، وإذعان الصحابة إذ ذاك لهذا الأمر . فلما انقضى زمن الوحي ، وأمن الناس جانب الافتراض ، جاء الفاروق رضى الله عنه ، ووجد الناس يصلون في المسجد أوزاعاً وفرادى ، فرأى بسديد رأيه أن سبب المنع قد زال . وأنهم لو ظلوا على هذه الحالة ربما جاء وقت تهاونوا في قيام هذا الشهر ، مع ما يشعر به الاجتماع من جمع الكلمة وتوحيد الصفوف ، فقال رضى الله عنه : « والله إنى لأراني لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل » . ثم أمر أبى بن كعب أن يصلى بهم . ولما رآهم في الليلة الثانية ، قال : « نعمت البدعة هذه ، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون » .

قد يقال : هذا مسلم ، وأن عمر وجد السبب الذى من أجله امتنع رسول الله قد زال ففعل ما فعل ، وليس فيه مخالفة لما شرع في عهد النبوة . ولكن أى مصلحة جلبت من هذا العمل ، وقد ادعيتهم أنهم رضوان الله عليهم غيروا بعض الأحكام تبعاً للمصالح ؟ . والجواب أن المصلحة ظاهرة : فإن في اتحاد الصفوف إشعاراً باتحاد القلوب ، وتوحيد الكلمة ، ومنعاً لتشويش الجماعات الكثيرة بعضها على بعض .

ومن هذا النوع ما يفعل بضالة الإبل . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن في التقاطها ، وغضب على السائل ، وبين له السبب ، وهو أنه لا حاجة إليه حيث ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلقاها ربها ، فكانت تترك .

مضى الأمر على ذلك حتى جاء زمن عثمان رضى الله عنه فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطى ثمنها ، كما رواه مالك في الموطأ^(١) ، قال : سمعت ابن شهاب الزهري يقول : كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبلة - لا يأخذها أحد - تتناجى لا يمسكها أحد ، حتى إذا كان زمن عثمان أمر بتعريفها ، ثم تباع ، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها ، فرسول الله لم يأذن بأخذها . وابن عفان يأمر

(١) الموطأ بشرح الباجي ١ - ص ٢٠٧ .

(٢) ٦٢ - ص ١٤٢ .

بأخذها وتعريفها وبيعها . ولم أقف له على نص يبين وجهة نظره ، وليس من المعقول أن يفعل هذا مخالفاً فعل رسول الله من غير سبب . ونحن نجزم بأنه رأى المصلحة في ذلك ، ووافقه عليه الصحابة . فقد يكون تغير النفوس وامتداد الأيدي إلى أموال الناس هو السبب ، وربما ظن الرأى لتلك الإبل تغدو وتروح كل يوم من غير صاحب أنها فقدت ربها فيأخذها لنفسه . فرأى ابن عفان رضى الله عنه أن يحسم الداء من أساسه ، ويضرب على أيدي المستهترين ، فأمر بالأخذ والتعريف والبيع ، حفظاً لأموال الناس .

مضى زمه رضى الله عنه . وجاء على بن أبي طالب رضى الله عنه ، فكان ما رواه الباجي في شرحه على الموطأ عن مالك أنه قال : كان على بن أبي طالب قد بنى للضوال مربدا يعلقها فيه علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال ، فمن أقام يئنة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها . قال : واستحسن ذلك ابن المسيب .

قرأه رضى الله عنه واتفق ابن عفان في مبدأ الأخذ حفظاً لأموال الناس ، ولكنه خالفه في بيعها . وبالغة في الحفظ ، حيث قد يكون لرب الإبل منفعة في ذاتها تفوق منفعتها في ثمنها كما هو مشاهد معلوم لكل أحد ؛ وإذا كانت هذه مصلحة المسلمين وبيت المال يتفق منه على مصالحهم ، قرأى الإنفاق منه على تلك الضوال نفقة بقدر الحاجة بحيث لا يعجز بيت المال ، ولا تهلك أموال الناس . فكل من فعل ما رآه مصلحة ؛ وإن كان مخالفاً في ظاهره للنص الذى كان معللاً بعله ، وقد جئنا ما يدعو إلى تغييرها .

وقريب من هذا ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر الدية من الإبل وجعلها على عاقلة الجاني ، فلما ولي الفاروق رضى الله عنه نظر إلى ما فعله رسول الله فرأى أن ليس كل الناس أموالهم إبلا ، وأن إلزامهم بدفع الدية لإبلا يلحقهم من أجله العنت والضيق ، وكان منه ما رواه مالك في الموطأ ^(١) بلاغا أن عمر بن الخطاب قرأ الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم . قال مالك : فأهل الذهب أهل الشام وأهل مصر ،

كتب له كتابين ، وفي كل معنى يصح أن يكون علة للنعم ، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب ، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه ، والآخرون سمع الباقي فحدث به ، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد في الحديث ، فلا وجه للشك في هذا الأمر الحاسم الذي لو عمل به المسلمون في كل أزمئتهم لما رأيتهم في هذا الضعف ، ولما تردوا في تلك المهوأة التي عن النجاة منها .

ونحن لو رجعنا بهذا الحكم إلى أصل تشريعه والظروف التي أحاطت به عند نزول القرآن ، وجدنا حالة أخرى تبين حالتنا التي نحن عليها الآن : فقد كان المسلمون يسافرون إلى أرض غير أرضهم للجهاد في سبيل الله . وليس هناك من المسلمات ما يكفيهم مع حاجتهم إلى الاختلاط بأهل الكتاب لبث الدعوة ونشر دين الله ، وليس أجلب لسمع وقبول الكلام من السكن الذي يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يومئذ أقوياء الإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء ، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل مجتمعة ، في وسطها أباح الله نكاح الكتابية ، مضافا إلى ما يحذره ذلك الحل من التطييب لتسلوب أهل الكتاب والحديث من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين : من عرف ذلك بان له أن حل الكتابية وضعه الله موضع الحاجة في وقت جلب على المسلمين المصالح ودفع عنهم المفاسد ، فإذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعولا ينقض بناءه لبنة لبنة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال : لو كان الأمر كما تقول . وأنه شرع في حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولسنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكننا نقول : إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة : فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر منعناه .

مثال آخر : شرع الله قصر الصلاة في السفر ، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفةان من بعده . فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبيد الرحمن ^(١) بن حميد أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى ثم خطب الناس فقال :

(١) كنز العمال ج ٤ ص ٢٣٩ ، ٢٤٠

المعنى قرر فقهاء الحنفية أنه لو كان اليوم قوم تناصرهم بالخير ، فعاقبتهم أهل
الخرقة ، وإن كان بالخلف فأهله ... الخ .

وبشبه هذا النوع ما رواه صاحب المدونة قال : قال مالك . بلغني أن عمر
ابن الخطاب كتب إلى البسندان يهاجم أن يكون النصراني واليهودي في أسواقهم
صيافة أو جرارين ، وإن يهاجروا من الأسواق ، فإن الله تبارك وتعالى قد أغنا
بالمسلمين .

فقد سئمهم من العمل مع نص الكعبة على حل ذبايحهم ، وحصل عمر نفسه ياهم
صيافة في الدواوين لعمادوتها عند الحاجة : ولما ذهبت الحاجة قال ما قال .

هذا وقد روى عن الإمام مالك رضي الله عنه تعليق قول عمر بأنهم
يتعاملون بالرماء ، فربما ظن من رآهم كذلك مع عدم إنكار المسلمين عليهم أن الرما
حلال^(١) ، وعلى ذلك يكون مثالا للأروع الآتي ، وهو وإن كان محتملا لهذا التعليق ،
ولأن عمر رضي الله عنه علق بزوال الحاجة ، فيكون أنصح وقرب بهذا النوع .

النوع الثالث

أحكام شرعها الله في كتابه أو فعلها رسول الله ﷺ يهون عنها
في بعض الأحيان ، مع اعترافهم بشروعيتها ، دفع لمفسدة ترتب على فعلها .

من ذلك . وقف عمر رضي الله عنه عن نكاح المسلم للكاتبة وقد عدها الله
جملت قدرته في عداد الخلائق : والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم
إذا آتسوهن أجورهن محصين غير مسافحين ولا منخذي أخدان ، المائة آية هـ .
روى الجصاص في تفسيره^(٢) : أن حذيفة تزوج يهودية ، فكتب إليه عمر : أن خل
سبيلها . فكتب إليه حذيفة : أحرام هي فكتب إليه عمر : لا وتكني أخاف
أن تواقعوا المومسات منهن ! ، يعني العواهر .

وروى هذا الأمر الإمام محمد في كتابه الآثار^(٣) ، عن إبراهيم عن حذيفة ، أنه
تزوج يهودية بالمداثر ، فكتب إليه عمر : أن خل سبيلها ، فكتب إليه : أحرام يا أمير

(١) حكى هذا التعليق الشافعي في الاعتصام ج ٢ ص ٢٧٤

(٢) ج ٢ ص ٣٩٧ (٣) ص ٧٥

المؤمنين ؟ فكتب إليه عمر : أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تضي
فاني أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجهلهم ، وكو
فتنة لنساء المسلمين ! قال محمد : . وبه تأخذ : لا نراه حراما ، ولكن نرى أن
عليهن نساء المسلمين ، وهو قول أبي حنيفة . .

ففي هذا الأثر بروايتيه يمنع من المباح خشية ما يترتب عليه من الضرر :
كان الوقوع في نكاح المومسات منهن ، وفيه من المفاسد لا يخفى :
في الأنساب حيث لا تتورع ، وضياع الأولاد بإفساد أخلاقهم ، ما
لبن الفساد ونبتوا في منبت الفجور ، أو تتابع المسلمين رغبة في جهلهم ،
المسلمات بلا زواج فيقعن فيما حرمه الله .

ولقد أصاب الفاروق في رأيه ، وصدقت الأيام نبوءته ، وأجبت لرسو
دعوته . أصاب الله بك يا بن الخطاب ، وحدث ما كان يخشاه لما رغب
عما أشار به . فانظر معي - يرحمك الله - إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عدو
الفعل من مفاخرهم ، حتى أضحي الرجل الذي يحوز أجنبية موضع إجلالهم ، مو
عندهم بأنه عريق في المدنية . وعلى العكس من ذلك من يتزوج المسلمة يوسم بال
وعدم مسيرته لماموس التقدم والرفق في نظرهم . ثم انقل بعد ذلك لذي
نتيجة الاندفاع في هذا التيار الجارف : تحكم في الرقاب . خروج عن
الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية ، وانعكاس الآية بملك القوامه
الرجل بعد أن ملكه الله إياها ، وجعلها درجة التفضيل بينه وبين المرأة ؛ وه
ذلك يكابرون الحقيقة متملئين بما لا يحصى نفعا . يقولون : الأولاد ويريد
والحياة ونظامها ، والبيوت وتنسيقها ... ومن فاته الزواج منهن لجأ إلى امرئ
حتى طبع الفشم بطابع غير إسلامي ، وأصبح الشبان ينظرون لمن عنده بقية ،
من دين الله ، كالصلاة والصيام ، نظرة السخرية والازدراء ، بما يمثل القلوب
والنفوس حسرة على ما أصاب المسلمين في دينهم وقوميتهم !

بعد ذلك لعل سائلا يقول : إن هذا الأثر يُحال عليه عدم الصحة ، ولا
على ذلك من اختلاف روايتيه والقصة واحدة ، فهو أقرب إلى الخطأ ،
إلى الصواب . والجواب : أن لا تضارب بحمد الله ، فالقصة واحدة ؛ ولعل الفار

كتب له كتابين ، وفي كل معنى يصح أن يكون علة لل منع ، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب ، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه ، ولاخر سمع الباقي لحديث به ، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد في الحديث ، فلا وجه للشك في هذا الأمر الحامم الذي لو عمل به المسلمون في كل أزمئتهم لما رأيتهم في هذا الضعف ، ولما تردوا في تلك المرواة التي عز النجاة منها

ونحن لو رجعت بهذا الحكم إلى أصل تشريعه والظروف التي أحاطت به عند نزول القرآن ، وجدنا حالة أخرى تبين حالتنا التي نحن عليها الآن ؛ فقد كان المسلمون يسافرون إلى أرض غير أرضهم للاجهاد في سبيل الله ، وليس هناك من المسلمين ما يكفهم مع حاجتهم إلى الاخلاط بأهل الكتاب ليت الدعوة وبشر دين الله ، وليس أجلب للسمع وقبول الكلام من السكن الذي يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يومئذ أقوياء بالإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء ، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل محتممة ، في وسطها أباح الله نكاح الكتابية ، مضافا إلى ما يحدثه ذلك احل من النظيب لنسب أهل الكتاب والحد من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين : من عرف ذلك بان له أن حل الكتابية وضعه الله موضع الحاجة في وقت جلب على المسلمين المصالح ودفع عنهم المفاسد ، فإذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعولا ينقض بلمه لينة لينة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال : لو كان الأمر كما تقول ، وأنه شرع في حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولسنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكننا نقول إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة ، فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر منعناه .

مثال آخر : شرع الله قصر الصلاة في السفر ، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفةان من بعده . فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبد الرحمن^(١) بن حميد أن عثمان بن عفان أتم لصلاة بمنى ثم حطب الدرس فقال :

(١) كذا قاله ١٨ ص ٥٦٣٩ ٢٤٠

• أيها الناس! إن السنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة صاحبيه، وسنة حدث العام من الناس، خفت أن تستأخوا. وروى عن الزهري أنه قال: إن عثمان أتم الصلاة بنى من أجل الأعراب لأنهم كثروا عامئذ، فصلى بالناس أربعاً ليعلمهم أن الصلاة أربع. وعن ابن جريج قال: سأل حميد الضمري ابن عباس فقال: إني أسافر فأنقصر الصلاة في شهر أم أتتها؟ فقال ابن عباس: أنت تقصرها^(١) ولكن تدمها وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم آمناً لا يخاف إلا الله فصلى اثنتين حتى رجع، ثم خرج أبو بكر آمناً لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع. ثم خرج عمر آمناً لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع، ثم فعل ذلك عثمان ثلثي إمارته أو شطرها ثم صلاها أربعاً، ثم أخذ بها أبو أمية. قال ابن جريج: تبلغني أنه أوفى أربعاً بنى فقط من أجل أن أعرابياً ناداه في مسجد الخيف بنى: يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الأول صليتها ركعتين، فغشى عثمان أن يظن جهال الناس الصلاة ركعتين، وإنما كان أوفى لنا بنى. وعن ابن عمر قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ومع عثمان صدراً من خلافته، ثم صلاها أربعاً.

وروى في بعض الروايات عنه أنه لما قيل له في ذلك. قال: وبلى ولكني أمام الناس فينظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون: هكذا فرضت، فهذا عثمان يترك أنقص المشروع لما يترقب عليه من مفسدة تغيير فرائض الله لما أخبره ذلك الجاهل بأنه داوم على أنقص من غير سفر ظاهراً منه أن هذا فرضاً، خصوصاً وقد كثرت الأعراب عامئذ.

ومن هذا النوع منهم من منعة الحج التي أباحها رسول الله صلى الله عليه وسلم. روى مالك في الموطأ^(٢) عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال:

(١) معناه ما يفعل في السفر من صلاة الركعتين هو تمام الصلاة في السفر وهو ما شرع فيه وليس هناك إتمام في السفر حتى يقال إن هذا قصر له. وهو حجة لمن يقول إن القصر عزيمة.

(٢) الشنقي ٢٤ ص ٢٣٤.

« أفصلوا بين حجكم وعمرتكم ، فإن ذلك أتمَّ لحج أحدكم ، وأتمَّ لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج » . رواه البيهقي ^(١) أيضا بهذا اللفظ بتغيير يسير .

وروى هذا الأثر بروايات أخرى ، منها أنه قال : « إنكم إذا رأيتم العمرة في شهر الحج خلت الكعبة من الحجاج فكانت كبيضة فارقها فرخها : إنكم إذا اعتمرتم في شهر حجكم رأيتموها مجزأة عن حجكم فتصرع حجكم وكانت قابضة قوَّاب عامها ، والحج بهاء من بهاء الله ، يريد به الحج من الناس ، وكانت كمة قشر البيضة إذا خرج منها الفرج .

ومنها أنه قال : « علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلها وأصحابه ولكن كرهت أن يظلموا بها معرسين تحت الأرائك ثم يرجعوا بالحج تقطروا دموعهم الخ . فمذه الروايات تفسر لنا مراده من النهي في قوله : « متعتان كأننا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا نهى عنهما » ، وأنه أراد به غير الحتم والتحریم . ولكن يشك كل عاينه قوله « وأعاقب عليهما » ، والله رضى الله عنه قصد به التهديد والتخويف وإن كان في منعة النساء على حقيقته . فها هو قد عمد إلى الأمر المباح ونهى عنه مبينا سبب ذلك النهي وعقله ، وهو ما يرتب على الفعل من المفاسد .

ومذه الآثار يفيد أن النهي عن فعل العمرة ، في أشهر الحج مطلقا ، لما يرتب على ذلك من اتخاذ ذريعة إلى الاكتفاء بها عن الحج ، وفيه تعطيل لشعائر الله ؛ والآخر يفيد قصر النهي عن التمتع المعروف بين الفقهاء ، وهو الإلهال بعمرة وبعد الإتيان بأفعالها يحل إلى وقت الحج ، ثم يهل بالحج : « كرهت أن يظلموا بها معرسين تحت الأرائك ، ثم يرجعوا بالحج تقطروا دموعهم » . وفي هذا إيثار لشهوات النساء على البقاء في طاعة الله بالإحرام .

يقول الباجي تعليقا على هذا الأثر : « إن هذا الحديث يدل على أن عمر رضى الله عنه لم يكن نهيه عن المنعة على وجه التحريم لها على الإطلاق ، وإنما كان إما على وجه السكراهة لتفضيلها على الأفراد الذي هو أفضل ، أو للاجتماع بالدون وإيثار التمتع بالنساء إلى وقت الوقوف ؛ وإما على وجه التحريم لمن أراد فسخ الحج إلى عمرة ليمتع بها إلى الحج . ولو أراد تحريم المنعة على الإطلاق لما قال :

(١) السنن الكبرى ٢٠٧ ص ٢٦٦ .

«إنه أتم لعمرتكم» بل كان يقول : إنه لا يجوز الاعتار في أشهر الحج لمن أراد الحج . اهـ .

وعلى كل حال فالمقصود أنه نظر إلى ما يحصل لمصلحة ويدفع المفسدة وقسنة وإن خالف المسنون ، وأنه رأى أن التمتع رخصة والرخص إذا أدى فعلها إلى مفدة كتخير فرض من فروض الله يجب تركها .

والآثار الآتي بين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده وأن الجميع وافقه ، بل كان موضع خلاف حسب اختلاف النظر . روى ابن القيم ^(١) : «أن عثمان رضي الله عنه لما ذكر له التمتع بالعمرة ، قال : أتموا الحج وأخلصوه في أشهر الحج ، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل ، فإن الله قد وسع في الخير . فقال له علي رضي الله عنه : عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورخصة رخص الله للعباد بها في كتابه تضيق عليهم فيها ونهى عنها ، وكانت لدى الحاجة والنائي الدار أتم أهل على بعمرة وحج معا . : فأقبل عثمان على الناس ، فقال : . في لم أتممها ، إنما كان رأيا أشرت به ، فمن شاء أخذها ، ومن شاء تركها . .

فهذه المحاورة تبين لنا اختلاف وجهات نظرهم فيه : فعثمان رأى أن الإباحة كانت معطلة بالضيق وعدم السعة . فلما وسع الله عليهم ينبغي أن يفردوا كل واحد منهم ما يسفر كي تعم المنفعة لنا كني تلك الديار ، ويزيد أجر المضمر وابن أبي طالب يرد عليه بأن ما فعله ضيق على الناس حيث رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الرخصة لأجل انائي والبعيد الذي يجد المشقة بالغة في سفره مرتين ، وأن السعة لا تصح أن تكون مغيرة لهذا الترخص . وهنا يقوم عثمان رضي الله عنه ، ويوضح رأيه مينا أن نهيه ليس للتحريم ولا للتعطيل ، ولكن على وجه الإرشاد لما رأى من المصلحة الواجبة عنده .

ومن هذا النوع ما فعله عمر بموافقة الصحابة رضوان الله عليهم في قسمة الغنيمة ، مخالفين بعض ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصلحة الأمة

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٥ .

وحفظ كيائها لما وجدوا أن التقسيم لو سار على ما كان عليه لأصاب الأمة من جراء ذلك ما أصابها ، بل لا قلب ما يظن نفعه ضررا عليهم .

ولما كان هذا الحكم موضع نزاع بين العلماء فيما بعد ، وطال الكلام فيه حتى كاد يخرج عن حقيقته ، رأيت - بعون الله - أن أشرح هنا منشأ ذلك النزاع ، مبينا حقيقة ما كان عليه العمل قبل زمن عمر ، لأضع له صورة واضحة أمام القارئ الكريم ، فأقول :

أنزل الله سبحانه وتعالى في الأموال التي يصيبها المسلمون من الكفار ثلاث آيات :

آية الانفال : « واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن الله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل - الآية . » وهي فيما حصل لهم بقتال ، وقد بين الله تقسيمه بأنه للغنائم بعد الخمس .

وآية النىء في سورة الحشر : « أبان في الآية الأولى ، وما أفاء الله على رسوله منهم فإا أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير ، أن هذا النوع حصل بغير قتال ، وهو خاص برسول الله ينفعه كيف شاء ، وكانت في أرض بني النضير ، كما روى عن ابن عباس وقتادة والزهرى ويزيد بن رومان وغيرهم .

وفي الثانية ، وكانت في بني قريظة ، ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم . أخبر سبحانه أن هذا المال مما أفاء عليهم ، ثم بين كيفية تقسيمه معللا ذلك ، ولكن لم يبين أنه جاءهم بقتال أو بغير قتال .

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتح خيبر ، فاختلف القتل : هل فتحت
عنوة أى قهراً ، أو فتحت صلحاً ، أو تركها أهلها بغير قتال ، أو فتح بعضها صلحاً
وبعضها بجلاء أهلها عنها بغير قتال ؟ وهل قسمها رسول الله كلها ، أو قسم بعضها
وأبقى بعضها أعطاه لأهلها بالشر من ثمارها ؟ .

فن قائل إنها فتحت عنوة وقسمت كلها ؛ ومن ذاهب إلى أنها فتحت عنوة
وقسم بعضها وأبقى البعض الآخر ؛ وفريق ثالث يدعى أن بعضها فتح عنوة وهو
الذى قسم ، وبعضها فتح صلحاً وهو الذى ترك فى أيدي أهلها .

فالتحوى وأبو داود والبيهقي يرجحون أنه صلى الله عليه وسلم قسم بعضها
وأبقى الآخر . يقول الطحاوى ^(١) بعد أن روى عن عمر أن رسول الله قسمها :
« وعن ابن عباس أن رسول الله أعطى خيبر بالشر ، ثم أرسل ابن رواحة فقاسمهم ،
وعن ابن عمر مثل ذلك ، وعن جابر أن رسول الله أقر أهل خيبر عليها . قال :
فثبت بما ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم خيبر بكاملها ولكنه
قسم طائفة منها على ما احتج به عمر فى الحديث مع المخالفين ، وترك طائفة منها فلم
يقسمها على ما روى عن ابن عباس وجابر وابن عمر . ثم قال : فعم من ذلك أن
له أن يقسم العقار وله تركه إن رأى ذلك صلاحاً بالمسلمين . .

والذى أراء صواباً : أنها فتحت كلها عنوة - أى قهراً وغلبة بقتال - كما رواه
وصححه ابن عبد البر ، وغلط موسى بن عقبة فى روايته عن الزهرى أن بعضها فتح
صلحاً ، وبين منشأ غلطه من أنه من جهة الحصنين اللذين أسلهما أهلها ما فى حق
دماهم وهما : الوطيط والسلام ^(٢) لأنهم لما أيقنوا بالهلكة سألوه صلى الله عليه
وسلم أن يسيرهم وأن يحقن دماءهم ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك . ولأن
ابن إسحاق روى عن الزهرى أنها فتحت كلها عنوة ، وأنها قسمت كلها كما رواه مالك
فى الموطأ - راجع فتح القدير .

(١) شرح معاني الآثار ٢ ص ١٤٤ .

(٢) ضبطها كذلك فى لسان العرب وعبارته السلام هى بضم السين وقيل بفتحها : حصن
من حصون خيبر . ويقال فيه السلام اهـ (١٥٠ ص ١٩٢) الطبعة الاميرية .

رسول الله ونطق به القرآن الكريم ، ولكنه يبين المانع منه ، فيقول : فكيف بمن يأتي بعدكم ؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة ، مبينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذي يلحق المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم ، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بخير غير التقسيم لا حرج به عليهم ، ولقال إن رسول الله ترك نصف خير لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة ، ولا تحصر نزاع المخالفين في إبقاء الكل أو البعض لا في أصل الترك .

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أنه اخرج بهذه الآيات ، ولا الثاني ، بل فيهما شرح لرأيه وأنه لمصلحة المسلمين فسلوا له . وفي الثالث بعد حكاية النزاع قال : قد وجدت حجة في تركه قول الله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم » . . . الآيات ، وفي النفس منه شيء ، وإن رواه غير واحد : لأن سياق الآيات لا يعطى هذا المعنى ، بل هو تكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن ، ولا يساعده ما روى في سبب النزول ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد تقسيم مال بني النضير الذي جاءهم بخير قتال على المهاجرين حيث لم يسكن لهم إذ ذاك مال ، نازع بعض الأنصار في ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كمال الغنيمة ، فعاتبهم الله عز وجل في ذلك فقال : « وما أفاء الله على رسوله منهم . . . الآية » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم » فقالوا : أموالنا بينهم قطائع ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك ؟ قالوا : وما ذلك يا رسول الله ؟ قال : « هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر » قالوا : نعم يا رسول الله . فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع ، مبينة أن هذا المال ليس لهم فيه حق ، لأنهم لم يوجفوا^(١) عليه بقوتهم . وكأن سائلاً سأل - كما يقول المفسرون في مثل هذا - : إذ لم يكن لنا حق فكيف يصرف ؟ فقال « فله وللرسول ولذي القربى » الآية ، معللاً هذا التقسيم بأن لا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم أيها الأنصار ، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى . ثم أمرهم بامتثال أمر الرسول ونهيه مذيلاً ذلك بأنه

(١) الإيجاف : أصله : التحريك . والمراد هنا الحركة في السير إليه . قال قتادة : « فذا أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب » : ما قطعتم واديا ولا سيرتم إليها دابة . وقال أبو عبيد : الإيجاف الابضاع بمعنى الاسراع .

من أرض العراق والشام ، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا ، فقال عمر رضى الله عنه : فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الأرض بلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت ؟ ما هذا برأى ! فقال له عبدالرحمن ابن عوف رضى الله عنه : فما الرأى ؟ ما الأرض والعلوج إلا بما أفاء الله عليهم . فقال عمر : ما هو إلا كما تقول ، ولست أرى ذلك ، والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل ، بل عسى أن يكون ككلا على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بلوجها وأرض الشام بلوجها فما يسد به الثغور ، وما يكون للذرية والأراامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟ فأكثرُوا على عمر رضى الله عنه وقالوا : تقف ما أفاء الله علينا بأسياقتنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ! فكان عمر رضى الله عنه لا يزيد على أن يقول : هذا رأى . قالوا : فاستشر . فاستشار المهاجرين الأولين فاختلقوا ، فأرسل إلى عشرة من الأنصار من أشرافهم ورؤسائهم فأخبرهم برأيه فوافقوه عليه ، وكان مما قاله لهم : وقد رأيت أن أحبس الأرضين بلوجها وأضع عليهم فيها الخراج ، إلى أن قال : أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ؟ أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به ، وإلا رجع أهل الكفر إلى مدنها . فقالوا : قد بان الأمر . فأمر بوضع الخراج .

ثم قال أبو يوسف : حدثني الليث بن سعد عن حبيب بن أبي ثابت قال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجماعة المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ، فقال عمر رضى الله عنه : « إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم » .

ثم قال : حدثني محمد بن اسحاق عن الزهري رضى الله عنه أن عمر رضى الله عنه استشار الناس في السواد حين اقتنع فاختلقوا ومكثوا على ذلك يومين أو ثلاثة ، ثم قال عمر رضى الله عنه : قد وجدت حجة ؛ واستدل بآيات سورة الحشر والذين جاءوا من بعدهم . الآيات .

فهذه الآثار تبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه : فهو يسلم لهم أن هذا المال مما أفاء الله على المقاتلين بأسياقتهم ، وأن حكمه التقسيم كما فعل

رسول الله ونطق به القرآن الكريم ، ولكنه بين المانع منه ، فيقول : فكيف بمن يأتي بعدكم ؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة ، مينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذي يلحق المسلمين في حاضرم ومستقبلهم ، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بخير غير التقسيم لا حتج به عليهم ، ولقال إن رسول الله ترك نصف خير لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة ، ولا تحصر نزاع المخالفين في إبقاء الكل أو البعض لا في أصل الترك .

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أنه احتج بهذه الآيات ، ولا الثاني ، بل فيهما شرح لرايه وأنه لمصلحة المسلمين فسلوا له . وفي الثالث بعد حكاية النزاع قال : قد وجدت حجة في تركه قول الله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم » . . . الآيات ، وفي النفس منه شيء ، وإن رواه غير واحد : لأن سياق الآيات لا يعطى هذا المعنى ، بل هو تكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن ، ولا يساعده ما روى في سبب النزول ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد تقسيم مال بني النضير الذي جاءهم بغير قتال على المهاجرين حيث لم يكن لهم إذ ذاك مال ، نازع بعض الأنصار في ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كال الغنمة ، فعاتبهم الله عز وجل في ذلك فقال : « وما أفاء الله على رسوله منهم . . . الآية ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم ، فقالوا : أموالنا بينهم قطائع ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك ؟ قالوا : وما ذلك يا رسول الله ؟ قال : « هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر ، قالوا : نعم يا رسول الله . فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع ، مبينة أن هذا المال ليس لهم فيه حق ، لأنهم لم يوجفوا^(١) عليه بقوتهم . وكان سائلا سأل - كما يقول المفسرون في مثل هذا - : إذ لم يكن لنا حق فكيف يصرف ؟ فقال : فله وللرسول ولذي القربى ، الآية ، معللا هذا التقسيم بأن لا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم أيها الأنصار ، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى . ثم أمرهم بامثال أمر الرسول ونبيه مذيلاً ذلك بأنه

(١) الإيجاف : أصله : التحريك . والمراد هنا الحركة في السير إليه . قال قتادة : « فما أوجتكم عليه من خيل ولا ركاب » : ما قطعتم واديا ولا سيرتم إليها دابة . وقال أبو عبيد : الإيجاف الإيضاع بمعنى الإسراع .

سبحانه شديد العقاب لمن خالفه . ثم أردف هذا ببيان السبب الذي من أجله قسمه على المهاجرين دون غيرهم بأنهم فقراء تركوا أموالهم وديارهم ابتغاء فضل الله ورضوانه . فيكون قوله « للفقراء المهاجرين » بدلا من قوله : لذي القربى ، وما عطف عليه . ثم أعقب ذلك بمدح الانصار لما رضوا بحكم رسول الله وآثروا المهاجرين بهذا المال عند تخيرهم فقال « والذين تبوءوا الدار ، أى المدينة » والإيمان من قبلهم . أى قبل هجرتهم ، لأن الانصار لم يسبقوا المهاجرين بالإيمان ؛ هؤلاء يحبون من هاجر إليهم ولا ينقمون عليهم ما أخذوه بل يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم حاجة . ثم ختم الآيات بمدح الذين جاءوا من بعدهم ، أى الذين جاءوا الى المدينة مهاجرين بعد هؤلاء السابقين الذين قسم عليهم المال ، أو الذين جاءوا الى الوجود من بعدهم ، وهم التابعون ومن يليهم ، يدعون هؤلاء السابقين بالغفران ويطمئنون قلوبهم من الغل والحقد والحسد عليهم بسبب (١) ما أخذوه .

وهذا التفسير تعاسك الآيات ، وتتفق وسبب النزول ، ويظهر معناها واضحا جليا . ومخالفة كثير من المفسرين له لا يطعن في صحته إذا علمنا أن هؤلاء المخالفين سلكوا في تفسير الآيات مسلكا مذهبيا ، كل يريد إخضاع كلام الله لمذهبه ، ويجعل منه السند القوي له فيما يدعى .

على أن هؤلاء المذهبيين غفلوا عما قرروه في الفقه ، فانه عندهم غير الغنيمة التى فيها الكلام ، وحكمه غير حكم الغنيمة . ونزاع الصحابة كان فيما أصابوه بقتال من أرض العراق . ولو كان فينا أخذوه بغير قتال لما تازعوا ، ولما كان لهم وجه للخلاف ، حيث يفعل الإمام بالنزاع ما يراه مصلحة للأمة ؛ إما بأعطائه لفريق دون غيره كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بتركه لمصالح المسلمين .

ولأنما أطلت الكلام في هذا المثال لما رأيت محاولة بعض الفقهاء أن يجعل ما فعله عمر هو عين ما فعله رسول الله في خير ، أو يؤول في الآيات تأويلا بعيدا كما فعله الجصاص في تفسيره حتى يجعل منها سندا لفعل عمر رضى الله عنه .

(١) راجع تفسير ابن جرير ٣٨ - ٣٨ وما بعدها .

وكل هذه التكاليف للفرار من القول بأن بعض الأحكام يتبع المصلحة ويدور معها . وبكيفية ردا عليهم تأويلاتهم البعيدة التي لا تتفق وبلاغة القرآن .

بعد ذلك قد يقال : إن هذا الوجه من التفسير يخالف ما قدمته من أن الآية الأولى نزلت فيما أفاءه الله على رسوله من أرض بني النضير ، وأنها جاءت بغير قتال ، وأن الآية الثانية فيما أفاءه عليهم من قرى بني قريظة ، ولم تصرح الآية أنها يقتال أو بغيره .

والجواب : أنه لا مخالفة بينهما : لأن كون الآية الأولى صرحت بأنه بغير قتال وسكتت الثانية ، وأن الأولى في أرض بني النضير والثانية في قرى بني قريظة ، لا يجعلهما متغايرتين لجواز أن يكون هذا الحكم عاما في المألين ، وأنه حصل بغير قتال ، واكتفى بالتصريح في الآية الأولى بأنه بغير قتال ، وبيان حكمه من التقسيم في الثانية . ويجمع الكل أنه في كل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولا ، ثم شرع تقسيمه على الوجه المبين في الآيات ثانيا ، كما أشار إليه ابن جرير في تفسيره .

على أن هذا الأثر الذي روي في احتجاج عمر بهذه الآيات على رأيه ، من رواية محمد بن إسحاق عن الزهري ، وهو لا يصلح للاحتجاج به لما قرره علماء الجرح والتعديل فيه من أنه مدلس إذا عمن . وهو هنا كذلك .

ولو فرضنا صحة الأثر ، وأن عمر احتج بآيات النية ، فيكون ذلك عندنا - والله أعلم - من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها ، وهو أن لا يكون متداولاً بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء . وهذا - كما ترى - يلتقي مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة ، لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو النية : كيف وهما نوعان مختلفان كل له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم ؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله رضى الله عنه : إنه رأى ، لولا كذا لقسمت الخ . كما لا يتنافى مع سياق الآيات وسبب نزولها .

والأثر الآتي يبين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده أولا ، بل أشار عليه به غير واحد من الصحابة .

روى أبو عبيد في كتاب^(١) الأموال من طريق أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر، أنه أراد أن يفسم السواد، فشاور في ذلك فقال له علي رضي الله عنه : دعه يكون مادة للسدين، فركه. وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن أبي قيس : أن عمر أراد قسمة الأرض، فقال له معاذ : إن قسمتها صار الريح العظيم في أيدي القوم يبدون، فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة، ويأتي قوم يسدون من الإسلام مسداً ولا يحسبون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم. فاقضى رأي عمر تأخير قسم الأرض وضرب الخراج عليها للغائبين ولمن يحى بعدهم.

وقريب من هذا النوع ما رواه عبد الرزاق^(٢) عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مضجع نجية^(٣) إن رضيا، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى، فكأنما أيقظني، فكان ينزع ويقول : ها إن أخذت.

إن هذا ابن عمر انتهى انتهى عنه التقيد بالنصوص قالبا، يرجع عن اشتراط الخيار المشرع ما قيل له : إن الرجل ليرضى ثم يدعى، سداً لذريعة الفساد والدعوى الباطلة التي يتفنن الناس فيها. وهذا دليل قوى على تغير الأحكام بتغير المصالح والأزمان : فقد كان يشترط أولا عند ما كان الصلاح عاما في الناس والإيمان قويا عندهم، رادعا لهم عن التلاعب بهذا الشرط : فلما تغيرت النفوس وظهرت الدعوى الباطلة، امتنع من هذا الاشتراط، وصار يقول لمن يشتري منه : ها إن أخذت، أي هاهو أمامك أبيعك إياه في الحال نخذه وإلا فردده الآن.

النوع الرابع

أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم : قضوا بها دفعا لمفسدة متحققة أو مظنونة وإن أدى إلى تخصيص النص أو ترك ظاهره. وهذا باب واسع، وهو ما يسمونه السياسة. وأمثاله كثيرة، نفتصر على ذكر بعضها مع شرحها.

(١) نيل الأوطار ج ٨ ص ١٢.

(٢) المحلى ٨٠ ص ٣٧٣ (٣) النجبية هي الناقة للمنيقة التي يساق عليها.

المثال الأول : مسألة الطلاق الثلاث ، وإيقاعه ، وموقف عمر رضى الله عنه من ذلك .

كان الناس في الجاهلية وصدر الاسلام يطلقون ويراجعون من غير حصر في عدد ، حتى تضررت النساء وشككن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله سبحانه قوله : « الطلاق مرتان ... » الآيات ، مبينا طريقة الطلاق الصحيحة التي تقطع دابر فوضى الجاهلية ، محددًا عدد الطلقات بالثلاث ، وأباح للزوج في الأوليين الرجعة في العدة والعقد بعدها من غير توسط زوج آخر ، وجعل ذلك شرطًا بعد الثالثة ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينبغي أن يكون عليه من كونه في طهر مثلاً .

امتثل الناس لهذا التشريع ، فزال الغت ، واطمأنت النفوس ، حتى إذا ما أخطأ أحدهم الطريق وطلق ثلاثاً في مجلس واحد ، وظن أن الكل واقع لا محالة ، وأن طريق الرجعة قد أغلق أمامه ، جاء الى رسول الله شاكياً نادماً فيبين له صلوات الله وسلامه عليه الحكم الصحيح ، وأن الذي وقع هو واحدة ، وأن باب الرجعة لم يغلق بعد . وفي بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ » هي واحدة .

سلك الناس هذه الطريقة المثل طوال زمن النبوة وعهد الخليفة الأول وسنتين من خلافة عمر ، ثم تغيرت الأمور وتبدلت الأحوال ، تخالف الناس وتابعوا في إيقاع الطلاق غير المفرق ، ودرغوا عن تيسير الشارع الحكيم . ختمى ابن الخطاب رضى الله عنه عاقبة الأمر إن هو تركهم ، ففكر وشاور — وتلك عادة — في عقاب يردع المتهاونين ويذكر المتسرعين الراغبين عن شرعة الله : وكان ما حدث به ابن عباس رضى الله عنهما . كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال : عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم . فأمضاه عليهم . رواه مسلم وأحمد والحاكم . وفي رواية الطحاوى من طريق طاوس ، قال ابن عباس : فلما كان زمان عمر رضى الله عنه ، قال : « أيها الناس قد كانت لكم في الطلاق أناة ، وإنه من تعجل أناة الله في الطلاق ألومناه إياه . »

فهذا الأثر بين لنا حكمة مشروعية الطلاق مفرقا ، وهي تيسير الله برفع الحرج الذى يلحق المطلق لو بانت منه امرأته مرة واحدة ، فلعله يراجع نفسه لما تذهب عنه ثورة الغضب . ولما وجد عمر فيهم رغبة عن هذا التيسير ، وهذا الإحسان من الشارع ووقعوا فى المخالفة ، عاقبهم ليمثلوا . . .

انزجر الناس إلى حين . ثم عادت الفوضى ، وتنازع الناس ، بل تفتشوا فى الطلاق بصيغ غريبة ، فوقف الأئمة رضوان الله عليهم معهم الموقف الذى وقفه عمر رضى الله عنه . ولكن مع ما أفتى به الأئمة احتياطا وزجرا ، لم ينزجر الناس ، وأصبحت كلمات الطلاق جارية على السنة الرجال متزوجين وغير متزوجين . فإذا كان ما نفعه عمر زجراً أصبح غير زاجر ، قبل يصح أن يبقى الإفتاء به مع غلبة الظن بعدم تحصيله للمصلحة التى من أجلها شرع ، أو نرجع بالطلاق إلى ما كان قبل عمر ونبحث عن زاجر آخر يليق بهذا العصر الذى فيه نعيش ؟ هذا أمر موكل لأولى الأمر من العلماء وفقهاء الدين .

نرجع إلى فعل عمر فراء قد عمل بالمصلحة فى مقابلة النص : عاقب الناس بمنعهم من إباح الذى رخص لم الشارع فيه .

ويحذر بنا فى هذا المقام أن نبه على أى شيء توقع العقاب ؟

والذى يظهر لى - والله أعلم - أن الرجال تنازعوا فى الطلاق تبعا لهوى النفوس وطبيعتها ، فصار الرجل كلما ضاقت نفسه من زوجته يادرها بقوله : أنت طالق ثلاثا . تلك الكلمة التى كثيرا ما نسمعها عند حدوث أى نفرة سواء أعتقد الزوج حصول الأثر أولا . فعلوا ذلك بمخالفين ما رسمه الشارع فى الطلاق من التفريق . خالفوا فى هذا ، ولم يضبطوا نفوسهم عند الغضب كما طلب الشارع ، مع ما فى هذا الأمر من رجوع إلى عادة الجاهلية وهى الإكثار من الطلاق من غير حاجة مشروعة . فلما وجد منهم هذه المخالفة عاقبهم بإلزام الأثر من التفريق إلى غير رجعة ؛ حتى إذا ما تصور أحدهم أن كل لفظة تحسب عليه ، وأن أثرها لازمه ، ضابط نفسه ، وامثل أمر الله .

لم يكن فى فعل عمر مخالفة للشارع حيث لم يغير أمرا لازما ، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التى أباحها الله فى الطلقتين الأوليين ، ولم تكن الرجعة

لازمة لكل مطلق ، ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك ، ولولى الامر أن يمنع
الناس بعض المباحات زجرا لهم وعقابا على ارتكابهم المحظور . هذا ما أفهمه
في فعل عمر رضى الله عنه .

المثال الثاني : كان الناس في زمن الوحي يعطون الصناع ما يصنعون ، وكانت
الامانة عامة شاملة ، فإذا ما أخبر الصانع بهلاك الشيء المصنوع عنه ، صدقه
صاحبه ولم يكن ثمة نزاع حتى يشرع التضمين . ثم حدث في زمن الخلفاء رضى الله
عنه أن دخل في بعض النفوس حب الحياة طمعا في أموال الناس ، فكثرت
الدعوى التي لو توك : الامر فيها على ما كان من عدم التضمين لعم التعدى ووقع
ناس في الخرج ، لأنهم بين أمرين كلاهما يصعب احتماله : إما أن يتركوا
الاستصناع وفيه من ضيع المصالح وتعطيل المعاش ما لا يخفى ، وإما أن يفعلوا
فتضيع عليهم أمتعتهم وهو فساد كبير .

إزاء هذا رأى الصحابة رضى الله عنهم تضمين الصناع حفظا لمصالح الناس
ودفعاً للعدوان عنهم . وفي هذا يقول على بن أبى طالب : لا يصلح الناس (١)
إلا ذاك . واليهي وإن نقل تضعيف الشافعي لهذا الأثر ، ولكنه رواه بعد
ذلك من غير تضعيف ، بسند عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على أنه كان يضمّن
الصباغ والصانع ، وقال : لا يصلح الناس إلا ذاك . . وفي كنز العمال (٢) أن عمر
رضى الله عنه ضمّن الصناع الذين انتصبوا للناس في أعمامهم ما أهلكوا في أيديهم .
وفيه عن جعفر بن محمد عن أبيه قال : كان على يضمّن الخياط والصباغ وأشباه
ذلك احتياطا للناس ، وقال : لا يصلح الناس إلا ذلك . .

مثال ثالث : الزيادة في حد الحر .

حرم الشارع الحر ، وبين ما فيها من مفسد ، وما يعقب اجتنابها من مصالح ،
كما سبق بيانه ؛ ولكن ليس كل النفوس يمثل خوفا من عقاب أخروى أو رغبة في
ثواب كذلك ، بل منها من لا يجره إلا أن يرى العذاب رأى العين : فشرع الشارع

(١) السنن الكبرى للبيهقي ج ٦ ص ١٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

الحكيم لمن يشرب الخمر عقاب دنيويا، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى
بشارب الخمر فيأمر بضربه كما رواه أبو داود^(١) بسند عن أبي هريرة رضي الله عنه
« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقام واضربه ، قال
أبو هريرة : فما الصواب بيده ، واضربه بعله ، وللضارب ثوبه ، فلما انصرف قال
بعض القوم : أخزأك الله اقل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا تقولوا هكذا
لا تعبوا عليه الشيطان ، . وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين ، وفي بعضها
« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حثا في وجهه الأراب ، وفي بعضها بعد الضرب
قال لهم : « بكتوه ، » .

سار الأمر على ذلك طوال زمن النبوة وزمن أبي بكر رضي الله عنه . ثم
حدث في زمن عمر رضي الله عنه أن كتب إليه خالد بن الوليد « أن للناس قد
انهمكوا في الشرب ، وتحاقروا الحد والعقوبة ، قال : هم عندك فسألهم ، وعنده
المهاجرون الأولون ، فسألم فأجمعوا على أن يضرب ثمانين ، . وقال الراوى قال
على : « إن الرجل إذا شرب افتري ، فأرى أن يجعله كحد الفرية ، رواه أبو داود^(٢)
عن عبد الرحمن بن أضر .

وروى البيهقي^(٣) بسند إلى الزهري قال ، بعد أن روى ما فعله الرسول
وأبو بكر : ثم أخبرني حميد بن عبد الرحمن عن أبي وبرة السكبي ، قال : « أرسلني
خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنه فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف
وعلى وطلحة والزبير رضي الله عنهم وهم معه متكئون في المسجد ، فقلت : إن خالد
ابن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول : إن الناس قد انهمكوا
في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه ؛ فقال عمر رضي الله عنه : هم هؤلاء عندك فاسألم ،
فقال على : نراه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري ، وعلى المفتري ثمانون . فقال عمر
بلغ صاحبك ما قالوا .

فأنت ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بضرب الشارب ولم يحدد
لهم مقدارا ، بل كان هذا يختلف باختلاف الأحوال ، لأن المقصود منه التمييز

(١) ج ٤ ص ١٦٢ وما بعدها .

(٢) ج ٤ ص ١٦٦ . (٣) السنن الكبرى ج ٨ ص ٣٢٠

لو فرضنا لهم هذا ! فتوحى نحوا عما كانوا يُضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسكان أبو بكر رضي الله عنه يجلداهم أربعين حتى توفي ، ثم كان عمر رضي الله عنه يجلداهم أربعين . إلى أن قال : ثم كثروا فشاؤا فقالوا : ثمانين .

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضربه كل واحد بما يجده . وهذا لا يتفق وقضية التحديد . مع أنه كان يأمرهم أحيانا بتبكيته ، وطورا يحثو في وجهه التراب ، ومرة ينههم عن التبكيته ويترك حثو التراب . على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين وقدره بهذا وأبو بكر كذلك ، وكان هذا حدًا مقدرًا ، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة ؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد ؟ أفلا يكون هذا تركًا لحدود الله ! . وأخيرا كيف يقول علي : أرى كذا وكذا ، على مسمع من أعلام الصحابة ، ويوافقون على الزيادة ؟

مثال رابع : يروى لنا مالك ^(١) في الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ه أن غيلة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأنشروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب ، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم قال عمر : أراك تجيعهم . ثم قال : والله لا غرمك غرما يشق عليك ! . ثم قال للمزني : كم ثمن ناقتك ؟ فقال المزني : قد كنت والله أمنعها من أربع مائة درهم ، فقال عمر : أعطه ثمانمائة درهم .

وقد روى ابن وهب ^(٢) هذا الأثر في موطئه مفسرا ، وفيه : فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم أرسل وراه من يأتيه بهم ، فجاء بهم ، فقال لعبد الرحمن : أما نولا أني أظنكم تستعمنونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتمهم ، ولكن والله إذ تركتهم لا غرمك غرامة توجعك ! .

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع ، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم ، وهو أنهم جماعوا فأخذوا مال الغير ، وذلك لغفلة

لو فرضنا لهم هذا . فتوخى نحواً عما كانوا يضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفي ، ثم كان عمر رضي الله عنه يجلدهم أربعين . إلى أن قال : ثم كثروا فشاوور فقالوا : ثمانين .

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضربه كل واحد بما يجده . وهذا لا ينفق وقضية التحديد . مع أنه كان يأمرهم أحياناً بتبكيته . وطوراً يحثو في وجهه التراب ، ومرة ينههم عن التبكيته ويترك حثو التراب . على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين وقدره بهذا وأبو بكر كذلك ، وكان هذا حداً مقدراً ، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة ؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد ؟ أفلا يكون هذا تركاً لحدود الله ! . وأخيراً كيف يقول علي : أرى كذا وكذا ، على مسمع من أعلام الصحابة ، ويوافقون على الزيادة ؟

مثال رابع : يروى لنا مالك^(١) في الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب . أن غلبة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب ، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم قال عمر : أراك تجمعهم . ثم قال : والله لا غرمناك غراماً يشق عليك . ثم قال للمزني : كم ثمن ناقتك ؟ فقال المزني : قد كنت والله أمتعها من أربع مائة درهم ، فقال عمر : أعطه ثمانمائة درهم .

وقد روى ابن وهب^(٢) هذا الأثر في موطئه ، مفسراً ، وفيه : فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم أرسل وراعه من يأتيه بهم ، فجاء بهم ، فقال لعبد الرحمن : أما لولا أني أظنكم تستعملونهم وتجميعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتمهم ، ولكن والله إذ تركتهم لا غرمناك غرامة توجعك ، ! .

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع ، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم ، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير ، وذلك لفهمه

(٢) المتن ٦٠ - ٦٥

(١) المتن ٦٠ - ٦٤ .

أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة. ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات. ولقد روى عن ابن عباس (١) أنه قال في عبد أذحر حماراً وقال : خفت أن أموت جوعاً : لا يقطع ، ويغرم سيده ثمن الحمار. وهو مسلك عمر رضى الله عنه السابق. كل ذلك من غير إنكار عليهم من أحد. فغداً هذا العمل من مواطن الاتفاق بينهم ، ثم بعد نهى عمر رضى الله عنه عن قطع هؤلاء السارقين ماذا يصنع ؟ أيقطع المتسبب في هذا وهو السيد وهو لم يسرق ، أم يترك الأمر من غير جزاء ؟ رأى أن يغرم السيد ضعف ثمن الناقة زجراً له ولأمثاله مع أن المهود في الشرع أن جزاء الاعتداء مثله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » .

هذه أمثلة مما حكوا بها ردعاً للناس بأحكام لم تكن من قبل ، وفيها صرحوا بالتعليل وبيان الأسباب .

ومن هذا النوع ما لم يصرحوا فيه بعلّة ولكنه يفهم ذلك بمجرد النظر ، كحكم عمر رضى الله عنه بتأييد الحرمة على من تزوج امرأة في عدتها ودخل بها ، زجراً لأمثاله أن يفعلوه ، ومعاملة له بنقيض مقصوده . مع أنها لم تعد من المحرمات في القرآن والسنة . . . وكحكم عثمان رضى الله عنه بتوريث المبتوتة (٢) في مرض الموت بعد انقضاء عدتها ، معاملة للزوج بنقيض مقصوده : لأن قصده الفرار من الميراث ، وهذه لم تعد من جملة الورثة حيث خرجت عن الزوجية . . .

وإذا كان الشارع منع القاتل من الميراث معاملة له بنقيض مقصوده حيث استعجل الميراث بالقتل فخرمه الشارع منه ، فهؤلاء سلكوا سبيله موافقين غير مخالفين ، ومعتمدون في ذلك أن الأحكام شرعت لمقاصد قصدتها الحكيم سبحانه ، ولولا هذا لوقفوا عند النصوص .

(١) التتق ج ٦ ص ٦٤ .

(٢) الموطأ في باب طلاق المريض ج ٤ ص ٨٥ .

النوع الخامس

أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير ،
وأحكام حكموا بها في حوادث جدت معللين بما يوافق العلل المنصوصة

فن الأول قول عمر لأبي بكر رضي الله عنهما في مسألة جمع القرآن كما رواه البخاري لما قال له أبو بكر : كيف تفعل فعلا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : والله إنه خير ومصلحة الاسلام ، فلما اقتنع أبو بكر بخبريته أمر زيد ابن ثابت بالجمع ، فقال له الآخر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فأجاب بأنه خير . ووجه المصلحة فيه أن القرآن كان مكتوبا كله ولكنه مفرق ، وكان المعتمد عليه حينئذ ما في صدور الرجال ، فلما قتل عدد كبير من القراء في وقعة اليمامة رأوا أنهم لو تركوه ضاع يموت القراء .

قد يقال : إنهم لم يفعلوا شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان يأمر الكتاب بالكتابة ، وتوفي والقرآن كله مكتوب . والجواب أنهم جمعوه في مكان واحد مرتبا بعد أن كان مفرقا غير مرتب ؛ ولأنه لو كان مكتوبا على الوجه الذي جمعوه لما نازع أبو بكر أولا محتجا بأنه شيء لم يفعله رسول الله ، وكذلك ابن ثابت ؛ ولما لجأ عمر إلى القول بأنه خير ، بل كان يكفي أن يقول : إن رسول الله فعله .

ومن ذلك ما روى عن عمر ^(١) بن الخطاب رضي الله عنه ، أنه مر بحاطب ابن أبي بلتعة بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما ، فقال له : مدين لكل درهم . فقال له عمر : قد حدثت بعير من الطائف تحمل زيبا وهم يفترون بسعرك ، فإذا أن ترفع في السعر ، وإما أن تدخل زيبك فتبيعه كيف شئت . فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطبا في داره ، فقال : إن الذي قلت لك ليس عزمة مني ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبيع وكيف شئت فبيع .

فقرأ بعد نهي عن البيع بهذا السعر يراجع نفسه ويحول له : أنت حر في مالك فبعه كيف شئت ، وما قلته لك ليس إلزاما بل أردت به الخير ، ولعله رأى المصلحة

(١) الطرق الحكيمة ص ٢٣٥ .

أولاً في المنع لظنه أنه أرخص السعر لضرر هؤلاء الجالين أو للتخفيف بهم ، فلما علم الحقيقة وأن هذا لا يبيع ماله رخيصاً من أجل ضرر غيره ، رجع إليه وقال له ما قال . وهذا شيء عظيم لا غنى للمعاملات عنه ، فيجب على ولي الأمر ألا يتركهم يتحكمون في الناس بأسعارهم .

ومن ذلك زيادة عثمان رضي الله عنه الأذان الثالث على الزوراء ، ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لما كثرت الناس ، وعلم أن الأذان ما شرع إلا لإعلامهم بالصلاة ، فلو اقتصر على ما كان قبله من الأذان بين يدي الخطيب لما أدى الأذان المقصود منه ، ولغات الصلاة على من كان في مكان بعيد . ووافق الصحابة على ذلك . وهذا وإن لم يصرح فيه بالتعليل إلا أنه ظاهر فيه والعلة واضحة .

ومن الثاني ما أخرجه عبد الرزاق^(١) وابن أبي شيبة عن القاسم : أن رجلاً سرق من بيت المال ، فكتب عمر بن الخطاب : لا تقطعه فإنه له فيه حق . . . وروى مالك في الموطأ^(٢) بسند متصل : أن عبد الله بن عمرو الحضرمي جاء بغيلام له إلى عمر بن الخطاب فقال له : أقطع يد غلامي فإنه سرق ؛ فقال له عمر : ماذا سرق ؟ فقال : سرق امرأة لأمراة ثمنها ستون درهما ؛ فقال عمر : أرسله فليس عليه قطع ؛ خادكم سرق متاعكم . . .

وروى محمد بن^(٣) الحسن قال : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن إبراهيم : أن معقل ابن مقرن المزني أتى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بأمة له زنت ، قال : اجلدوها خمسين جلدة ، فقال إنها لم تحصن ، قال عبد الله : إسلامها لإحصانها ؛ قال : فإن عبداً لي سرق من عبد لي آخر ؛ قال : لا ليس عليه قطع ، مالك بعضه من بعض ، . . . وتقديم حكم عمر بعدم قطع غلمان حاطب وقد سرقوا ؛ وحكمه بعدم القطع في عام المجاعة ؛ وفتيا ابن عباس بعدم قطع العبد الذي سرق حمار الغير وذبحه لما جاع .

(١) كذا المال . (٢) المتفق - ٧ ص ١٨٤ . (٣) الآثار ص ١٠٧ .

فيه الآثار نكت القطع بعد ثبوت مقتضاه وهو السرقة ، وأخرجت هؤلاء من عموم النص بعد تعليلهم بما يدفع الحد عنهم من وجود الشبهة في السارق من الغيبة وهي أنه صاحب حق : وفي الخاتم وهي خدمته ، وعدم إحراز المال عنه لكثرة دخوله عليه ، فلم يتحقق موجب القطع وإن سمي سارقا : وفي العبد الذي سرق من زميله ، وهي أن الكل مال السيد وعدم حرزه عنهم : ووجود الحاجة العامة في عام الجماعة وهي شبهة دافعة للحد ، أو الحاجة الخاصة كما في غلمان حاطب وهي جوعهم . وكل هذا موافق أو مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم : ادرءوا الحدود بالشبهات ، أو ما في معناه .

هذا وقد يشقبه على أحدهم الحكم في مسألة غير منصوص على حكمها ، فيتوقف عن الفتيا ، أو يحكم بحكم غير صحيح ، ذاهلا عن معنى موجود ينقض عليه حكمه ، فيبين له صحابي آخر وجه الحكم الصحيح ، فيسلم له ويحكم بما أشار به .

من ذلك ما رواه محمد بن (١) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن إبراهيم ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى برجل قد قتل عمدا ، فأمر بقتله ، فعفا بعض الأولياء ، فأمر بقتله ؛ فقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : كانت النفس لم جميعا فلما عفا هذا حيي النفس فلا يستطيع أن يأخذ حقه ، يمضي الذي لم يدف ، حتى يأخذ حق غيره ؛ قال : فما ترى ؟ قال : أرى أن تجعل الدية عليه في ماله وترفع عنه حصة الذي عفا . قال عمر رضي الله عنه : وأنا أرى ذلك .

بيان هذا أن الله سبحانه حكم بالقصاص في القتل إلا إذا وجد عفو ، فانه يسقط عنه القود ، يأبى الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل ، الحر بالحر والعبد بالعبد والآثي بالآثي ، فنُعفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة . الآية ، والعفو له خمسة معان ، الذي يصح منها هنا أحد معنيين : العطاء أو الإسقاط . رجح الشافعي الإسقاط ، وغيره العطاء . وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يعقل أو يقاد ، وفي بعض

(١) الآثار من ١١٣ .

الروايات ، إما أن يعفو أو يقتل ، . وهى رواية الترمذى . وفى رواية أبى داود هـ فن قتل له بعد مقالتى هذه قتيل فأهله بين خيرتين : إما أن يأخذوا العقل أو يقتلوا ، فقد جعل الخيار للولى فى القتل أو أخذ الدية إن عفا ، وليس فى الآية والحديث حكم ما لو عفا بعض الأولياء دون الآخرين . نظر عمر رضى الله عنه فى القضية وحكم بالهتود كما هو الأصل ، ولما عفا البعض ظن أن العفو لا يعمل إلا إذا كان من الجميع فرجح جانب صاحب الأصل وهو الذى لم يعف : فرد عليه ابن مسعود مبينا له أن لكل منهما حقا مستقلا لا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر ، فصاحب العفو لما عفا أسقط القود عن النفس ، فلو أمضينا أسقط حق الذى لم يعف ، ولو أمضى حق الطالب للقصاص ضاع حق الذى عفا ، فجمعاً بين الحقين نفرض الدية ، وفيها يمكن استيفاء كل منهما حقه ، فيأخذ الطالب نصيبه ويسقط حق الذى عفا .

ومن ذلك ما روى ^(١) عن عمر رضى الله عنه أنه أتاه نصرانى بشراب فسأله عن كيفية صنعه فقال : طبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . فصب عليه الماء وشرب منه ، ثم ناوله عبادة بن الصامت فأبى وقال : ما أرى النار تحمل شيئا . فقال له عمر : أليس يكون خمرًا ثم يصير خلا فأكاه ؟ فعبادة امتنع من شربه ظنا منه أنه باق على حرمة لأنه قبل الطبخ كان حراما فبعده كذلك ، وعلل هذا بأن النار لا تحله ؛ فبين له عمر رضى الله عنه الحقيقة وهو أنه بعد الطبخ تغيرت حقيقته ، وإذا تغيرت الحقيقة تغيرت الأحكام ، ونظر له بمسألة متفق عليها وهى أن الخمر إذا تخللت حلت وقد كانت حراما .

ومن ذلك توقف عمر رضى الله عنه فى قتل الجماعة بالواحد حينما رفعت إليه قضية المرأة التى قتلت ابن زوجها هى وخليفتها ، فقال له على رضى الله عنه : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . فكتب عمر إلى يعلى بن أمية صاحب

(١) أصول البزدوى بشرح عبد العزيز النجارى - ٣ ص ١٠٨٠ .

السؤال أن اقتلتما فلما اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم ، رواه عبد الرزاق في مصنفه كما قال ابن القيم ^(١) .

وجه التوقف أن الآيات والأحاديث الواردة في القصاص لم تصرح إلا بقتل الواحد بالواحد ، النفس بالنفس ، والآية الأخرى شرطت المساواة ، كتب عليكم القصاص في القتلى ، فظن يعلى أن المساواة لا تكون إلا بين نفسين ، ولم ينظر إذا ذاك إلى الغرض الذي شرع له القصاص وهو الزجر عن الجناية ، وأن الآيات جاءت لإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من قتل البريء والتعدي في القصاص بقتل الجماعة بالواحد وإن لم يشتركوا في قتله : فتوقف وكتب إلى أمير المؤمنين عمر يسأله عن ذلك ، فتوقف الآخر حتى يتبين له ابن أبي طالب العلة التي من أجلها شرع القصاص وهي الجناية وأنه لا أثر للاشتراك في إسقاطه ، وضرب له المثل بالسرقة حيث المعنى فيها واضح وهو أن السكل سارق وإن اشتركوا ، فسلم له ابن الخطاب وكتب بالقتل ... فهؤلاء اتفقوا في النهاية على اعتبار المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدي إلى ضياع الدماء والحياة التي جعلها الله في القصاص حيث لا يمدح كل عدو أن يجمع لعدوه العدد الكثير ليقتلوه مجتمعين إذا علوا أنهم ناجسون من القتل ولا يلحقهم إلا ضياع جزء من المال .

ومن ذلك موقفهم من ميراث الجد مع الإخوة : اختلفوا فيه لما لم يرد فيه نص خاص : فن ذهب إلى حرمان الإخوة ، ومن ذهب إلى التشريك ، ومن ذهب إلى حرمان الجد وإن رُجع عن هذا الرأي الأخير ، واستقر الخلاف على القولين الأولين ، كما نص عليه الشافعي في رسالته ص ٥٩٥ ، وكل يرجع ما ذهب إليه بالمعنى الذي دار عليه الميراث وهو القرب والجزئية هنا ، فصاروا يضربون الأمثال . وإليك الحديث الذي دار بينهم :

نقل ابن القيم ^(٢) عن القاضي اسماعيل بن اسحاق بسند إلى زيد بن ثابت أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما استشار في ميراث الجد والإخوة ، قال زيد : وكان

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٢ والموطأ بشرح البابجي ج ٧ ص ١١٥ .

(٢) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٦ .

رأى يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيه من الجد ، وعمر ابن الخطاب يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته ، فتجاوزت أنا وعمر محاوره شديدة فضربت له في ذلك مثلاً فقلت : لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن خوطان : ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما ، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل ؟ قال زيد : فأنا أعذله وأضرب له الأمثال وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة ويقول : والله لو أتى قضيته اليوم لبعضهم نقضت به للجد كله ، ولكن لعل لا أخيب منهم أحداً ، ولعلمهم أن يكونوا كاهم ذوى حق ، (أعذله : ألومه وأعتب عليه) .

وضرب على وابن عباس يومئذ مثلاً بمعناه : لو أن سيلاً سال فخلج منه خليج ثم خلج من ذلك الخليج شعبتان ...

وقد اختلف فيها قبل في زمن أبي بكر رضى الله عنه ، وكان رأيه أن الجد أولى لأنه أب فيقوم مقامه من حجب الإخوة . وفي هذا يقول ابن عباس : ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً ... فقد اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الأصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب .

وهذه المثل لبيان القرب المحسوس ليقاس عليه القرب المعنوي . والله أعلم .

وفي ختام هذا الفصل نذكر نوعاً آخر مغايراً لما تقدم ، ووقف الصحابة رضى الله عنهم فيه عند النصوص ، غير باحثين عن العلل ، عاتبين على من تساءل بـ *يَلِمَ* شرع هكذا ؟ ولم *لَمْ* يكن كذا ، أو عرفوا العلة فيه وأيقنوا بزوالها ومع ذلك لم يغيروا الحكم وآثروا الاتباع على غيره .

روى أبو داود ^(١) بسند عن معاذة : أن امرأة سألت عائشة رضى الله عنها : أتقضى الحائض الصلاة ؟ فقالت : أحرورية أنت ؟ لقد كنا نحيض عند رسول الله

(١) السنن ج ١ ص ٦٨ .

صلى الله عليه وسلم فلا تقضى ولا تؤمر بالقضاء . . وفي رواية أخرى بسند آخر عنها ذلك وفيه زيادة : تؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة . . والظاهر من الجواب في الروایتين وقولها : أحرورية أنت في الأولى ، وتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة في الثانية ، أنت السائلة سألت عن سبب التفرقة ، وإلا لو سألت عن مجرد الحكم وهو القضاء لكفاها أن تقول في الجواب : لا تقضى . ولعل الراوى اختصر الرواية هنا . ثم رأيت في بعض الروايات تصريحاً بذلك : لم تقضى الخائض الصوم دون الصلاة ؟ ، وهو الذى يتلاءم مع قولها رضى الله عنها : أحرورية أنت ، تريد أعراقية أنت ، لأنهم هم الذين كانوا يبحثون عن العلل ، وتوسعوا في استعمال الراى حينذاك .

وروى البخارى في صحيحه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال للركن : . أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا استلمك ، فاستلمه . وقال : . ما لنا ولرمل إنما رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال شيء صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل . نقله البيهقي ^(١) في سننه .

فهذه أم المؤمنين تؤثر الوقوف عند النص ، وتجبب اسائلة بأنها لا تعرف لهذا الحكم علة مع تعنيفها إياها . . . وهذا عمر يعرف العلة وزوالها ومع ذلك يؤثر اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم معترفاً بأن هذا الحكم وما شابهه يعبدى محض أمرنا بالوقوف عنده لا نعدوه إلى غيره .

ولعلك تلس من أثر عمر هذا شيئاً يميز لك بين نوعين من الأحكام . فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعاً للمصلحة وإن أدى إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها ، ولكنه رأى في هذا الفعل (الرمل) أنه وإن كانت العلة قد زالت فلم يجد مصلحة في تركه ولا يترقب على فعله مفسدة ، ومثل هذا لا يترك . وذلك يهديننا إلى مبلغ فهمهم لشرعة الله ومقاصدها ، وعدم وقوفهم عند النص في كل شيء ، بل في الأحكام الثابتة التى لا يتغير المقصود منها على مر الأيام . وإلى هنا نكتفى بتلك المثل من تعليقاتهم ، وهى كثيرة جداً يقف عليها المتبع لمواضع فقههم من كتب الشريعة قديماً وحديثاً .

(١) السنن الكبرى ٥٠٠ ص ٨٢

ولقد آثرت هذا التقسيم ، وإن كفى الباحث سرد الوقائع فقط ، ليزداد الموضوع وضوحاً أمام القارئ ، ويتقف منه على منبع تصرفهم في فهم البصير ، ووضع أحكام الله في الموضوع اللاتق بها ، حتى تبقى بالفرض الذي من أجله شرعت ، وتحفظ شريعة الله غضة رطبة قابلة لكل ما يجحد ويحدث . فهم بذلك أقاموا برهاناً قوياً وحجة ناصعة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان . وكل نوع من هذه الأنواع يبين مسلكاً من مسالكهم . وإنني إزاء هذا لا أدعى الفصل التام بينها ؛ ففي الأمثلة ما يصلح أن يدخل تحت نوعين أو ثلاثة بالاعتبار .

والخلاصة أنهم عللوا وأثبتوا الأحكام بناء على هذه العلة ، وفي هذا رد على من أنكر التعليل ؛ ثم توسعوا في هذا الباب فتجاوزوا العلة المنصوصة إلى المستنبطة ، وفي هذا رد على من أنكر التعليل بالعلل المستنبطة قاصراً له على ما كان منصوصاً . وقد كان عمادهم في العلة المصلحة أو الحكمة ، وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ؛ وفيه رد على من منع التعليل بالحكمة أو جوره وفرض عدم وجوده في الشريعة . وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغير المعنى الذي لأجله شرع الحكم . وفي هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة .

والسر في ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة في مجموعها ، ملاحظين مبادئها العامة وقواعدها الشاملة كلها في آن واحد فلم يحمّدوا . وأما هؤلاء المانعون فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدى لا يتغير . لكن الأمر الذي لا يغفل عنه هنا هو أن المتبع لمسلكتهم في هذا التغير يخدمهم لم يدفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة ، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص وأنه الذي يجب التمسك به ، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم : وكيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، أو كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا ، الخ . ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة ، ولا يسلبون التغير إلا بعد تثقيب الأمر على وجوهه والموازنة بين مصالحه ومفاسده ، حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به . والله أعلم .

الفصل الرابع

في مسالك التابعين وتابعيهم في التعليل

مضى عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، وتركوا وراءهم طائفة عرفت في تاريخ الاسلام باسم التابعين وتابعيهم . تركوهم أمناء على شرع الله محافظين على حدود الله ، فقاموا بأعباء المهمة خير قيام ، بعد أن تلاقوا طريقة أسلافهم . هؤلاء وإن تفرقوا في الطريقة ، واختلفوا في المشرب حسب المعين الذي شربوا منه ، والصحابي الذي تلقوا عنه ، والبيئة التي كونتهم ، والظروف التي أحاطت بهم ، فهم يلتقون عند نقطة واحدة ، ويقصدون هدفاً واحداً هو إصابة الحق أي كان ، والسير بشريعة الله إلى حيث سعادة المستظلين بلوائها ، كما سار سلفهم رضي الله عنهم أجمعين .

ثم إنهم وإن لم توضع أزيمة الحكم في أيديهم ، فقد كانت منهم الاعوان والمستشارون ، قضاة ومفتين ، ومن لم يصل إلى شيء من ذلك فقد جلس في المكان اللائق به بين طبقات الأمة ، واحذف به الناس من كل جانب ، وقصده المستفتون من كل صوب ؛ ولم يكن الفقه إذ ذاك نظرياً ولا فرضياً بل عملياً واقعياً - في جلته - فلا ترى سائلاً عن شيء لم يقع ، ولو وقع من بعضهم مثل هذا منع الجواب حتى يقع .

في هذا العصر ظهرت طائفتان من الفقهاء : أهل الحجاز وأهل العراق : تميزت كل طائفة عن الأخرى بميزات أبرزها استعمال الرأي في التشريع قلة وكثرة . وبعبارة : أوضح البحث عن علل الأحكام والجري وراءها ، وتحكيمها في الحوادث أو وضعها في موضع الضرورة ، لا يلجأ إليها إلا عند فقدان النصوص .

فأهل العراق ، وعلى رأسهم إبراهيم النخعي وشيوخه من قبله ؛ ذهبوا الى أن
 للشرعة جاءت لحكم ومقاصد ، وبُنيت على أسباب وعلل ، وأنها معقولة المعنى ،
 وليس شيء منها قصد به التعمد إلا اليسير ، وهو باب العبادات ؛ ففقدوا القواعد
 العامة وضبطوا عليها . ثم وضعوها في الموضع اللاتق بها في نظرهم . حكّموها
 في بعض النصوص فردوها لمخالفتها أو لجبيتها على غير مَنّيعها . ظهر ذلك جلياً
 في بعض أخبار الآحاد . وليس معنى هذا أنهم أهملوا النصوص بالسكينة ، ولكنهم
 اكتفوا بكتاب الله ، وبما روى من حديث وآثار عن صحابة بلدهم الذين نزلوا
 فيها ، ورأوا فيها الغناء لتفصيل تلك القواعد واستنباط الأحكام منها .

وأهل الحجاز ، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب . وبقية الفقهاء السبعة ؛
 رأى هؤلاء مدينتهم أغنى البلدان بالحديث ، مهبط الوحي ، وجمع الصحابة ؛
 ومنها أديرت دفة الحكم السنين الطوال ، وفيها أقام الخلفاء وجمهرة الصحابة ،
 فأفتوا وقضوا ، وحفظ الناس قضاياهم وفتياهم ؛ فإذا ضمّنا إلى ذلك بدوّة البلاد
 وبعدها عن الحضارة ، وحوادثها المتجددة ، حكمتنا بكفاية هذه الأحكام لتلك
 البلاد ، إلا إذا جدّ جديد ، وهو قليل ، فيمكن أخذ حكمه بقياس أو بغيره .

والذي يعنينا الآن هو معرفة موقفهم من التعليل ؛ وكيف ساروا فيه ؟
 وهل وافقوا أو خالفوا طريقة من سبقهم من الصحابة ؟

وهنا يجد الباحث صعوبة شديدة ، لقلة المواد التي يبني عليها حكمه ؛ فإن فقه
 هؤلاء يكاد يكون مفقوداً ، لعدم تدوينه ، وإن كان وصلنا في طيّ فقه الأئمة ،
 مغموراً غير متميز عنه ؛ ونحن نجزم بأن آراء الأئمة الذين سبقت مذاهبهم
 بالتدوين لا تخرج عن آراء أولئك ؛ كيف وعندهم أخذوا الفقه ، ومن مدارسهم
 تخرجوا أئمة وفقهاء وقضاة ومفتين ؟ وفي الكتب التي بأيدينا من الفقه المقارن
 كثيراً ما تذكر المذاهب ، ويُنسب بعضها لهؤلاء التابعين ومن بعدهم .
 ولما كان هذا لا يغنينا الغناء كله في بحثنا الذي نحن بصدده ، رجعت إلى كتب
 التراجم والآثار والتاريخ ، فوجدت قدراً غير قليل أمكنني الوصول به إلى
 ما أريد .

واليك أيها القارىء طائفة من تلك الفتاوى والأقضية ، مع عللها التي عللوا بها ؛ وهي لا تخرج في مجلتها عن طريقة الصحابة رضي الله عنهم ؛ لذلك قسمتها تقسيما يقرب من التقسيم السابق ، وهي أنواع :

النوع الأول

أحكام جاءت بها النصوص مطلقاً أو عامة ، وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلاً إلى خلاف المصلحة ، فعملوا بالمصلحة ، وإن أدت إلى تقييد النص ، أو تخصيصه ، أو ترك لظاهره :

المثال الأول : روى مسلم ^(١) في صحيحه بسند عن مجاهد عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد » ، فقال ابن له ، يقال له واقد : إِنْ يَتَخَذَنَّكَ دَغَلًا . وفي رواية غيره أنه أقسم بذلك أنه ليمنعن .

فهو لم ينكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لهن ، ولكنه وجد الحالة تغيرت ، والنفوس دخلها ضعف الإيمان ، فلو أبيع لهن الخروج ، ترتب على ذلك فساد كبير ؛ وقد تقدم موقف الصحابة من هذا الحكم ، ومقالة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ^(٢) .

المثال الثاني : روى ابن القيم ^(٣) عن عمر بن الخطاب ، وشرح القاضى . وسعيد بن المسيب ، وعمر بن عبد العزيز : جواز شهادة القريب لقريبه ، من والد وولد وزوج وغيرهم . وروى عن الزهري أنه قال : « لم يكن يهتم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده ، ولا الولد لوالده ، ولا الأخ لأخيه ، ولا الزوج لامرأته ؛ ثم دَخَلَ الناس بعد ذلك ، فظهرت منهم أمور ، حملت الولاية على

(١) المتن ج ٢ ص ٢٣ . (٢) انظر ص ٣٩

(٣) .علام الموقنين ج ١ ص ١٣٥ .

اتهمهم ، فتركتم شهادة من يُتهم إذا كانت من قرابة ، وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة ، لم يُتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان . .

ونحن إذا رحنا لأدلة قبول الشهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط : وأن لا يكون قريباً ، : فالقرآن شرط العدالة ، والسنة أخرجت بعض الأفراد ليس هؤلاء منها . وكان بالناس صلاح في صدر الإسلام ، لم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق . كيف وهم عباد الرحمن الذين مدحهم الله بأنهم لا يشهدون الزور ؛ فلا الوالد يشهد بغير ما أحل الله شفقة على ولده ؛ وكذلك الوصلة بين الزوجين لم تكن بلغت درجة أن يشهد أحدهما للآخر بغير الحق .

من أجل ذلك قبل الصحابة ومن بعدهم شهادة هؤلاء لأولئك . وفي هذا يقول شريح لما أتاه علي بن كاهل وامرأته وخصم ، فشهد لها زوجها وأبوها ، فأجاز شهادتهما ؛ فقال الخصم : هذا أبوها وهذا زوجها . فقال له شريح : أتعلم شيئاً تخرج به شهادتهما غير هذا ؟ كل مسلم شهادته جائزة . . وفي رواية : فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها ؟ افتراه يرد على الخصم تحريجه بالابوة والزوجة ، ويقول له : أنت بغير هذا ، وأخبره أن كل مسلم شهادته جائزة . وفي الرواية الأخرى يبين له أن المرأة قد لا تجد من يشهد لها غير هؤلاء ، فقد تكون مخدرة والشئ المدعى مما يخفى على الناس ، فإذا ردت شهادتهما لحقها ضرر كبير .

فلما تغيرت النفوس وضعف الإيمان ، وظهرت أمارات التهم ، وجد القضاة أن تركهم على ما كانوا عليه قبل من قبول الشهادة ، يوصل إلى ضياع الحقوق ووقوع الناس في الضرر والخراب ؛ فدفعوا لهذا الفساد ردوا شهادتهم عملاً بالمصلحة ، وخصصوا بها نصوص الشهادة . وإن الناظر في كلام الزهري يجد فيه تصريحاً بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وأن التغيير لا يقتصر على قدر مخصوص في زمن معين ، بل يسير مع المصلحة ، وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة لم يُتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان . . وهذا يفيد أنه لو جد اتهام لغير هؤلاء ردت شهادتهم لذلك السبب وتلك العلة .

قد يقال : كيف تم هذه الدعوى مع ما ورد من الحديث ، لا تقبل شهادة الولد لوالده ولا شهادة الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الأجير لمن استأجره ، الدال على أن رد شهادة هؤلاء من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس عملاً بالمصلحة تبعاً لتغير الزمان ؟ .

والجواب : أن هذا الحديث غريب كما قاله صاحب نصب (١) الراية . والصحيح فيه أنه مروى عن شريح رواه عبد الرزاق في مصنفه وابن أبي شيبة . وإن قال الزيلعي بعد ذلك : رواه الجصاص بأسناده عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وصاحب الفتح (٢) من بعده يؤيده في هذا ويقول إن روايته ثقات الخ ، ولكن يبعد أن يكون روى مثل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يبلغ هؤلاء الذين قبلوها : عمر وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وشريح .

فإن قالوا : هذا خبر آحاد ولا يلزم فيه أن يبلغ كل واحد . قلنا : عجيباً لكم فكيف جوزتم تخصيص الكتاب به على أصولكم ؟ ولعل قائلًا يقول : كيف ترضى أن يكون هذا من كلام شريح وتشك في نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تصح مخالفة شريح له ، وهل هذا إلا تناقض ١ ؟

والجواب : أن لا تناقض بمحمد الله ، وكلا الأمرين ، الإجازة والرد ، صح عن شريح : فالإجازة في مبدأ حياته القضائية ، والرد في آخرها . ومن عرف أنه شريحاً مكث في القضاء أطول مدة في تاريخ القضاء حيث مكث نحواً من ستين عاماً ، لم يستبعد ما قلناه ، ما دمنا نرى أن هذا الحكم مما يتبع المصلحة ويدور معها .

وما روى عنه أنه رد شهادة الحسن لأبيه رضي الله عنهما كما رواها الزيلعي (٣) لا يقدح فيما ذهبنا إليه ، لجواز أن يكون هذا غير ثابت ، أو حصل في زمن الفتنة فرأى سداً للذريعة عدم قبول هذه الشهادة وإن كان لا يشك في عدالة صاحبها رضي الله عنه . على أن لنا في المحاورة التي دارت بين علي وشريح حجة على عدم

(١) ٤٠ ص ٨٢ . (٢) فتح القدير ٦ ص ٣١

(٣) تبين الحقائق ٤ ص ٢٢٠ .

صححة الحديث . قال شريح إيت بشاهد آخر ، فقال : مكان الحسن أو مكان قنبر ؟ فقال : لا بل مكان الحسن : فقال : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للحسن والحسين ، هما سيدا شباب أهل الجنة ، ؟ قال : سمعت ولكن إيت بشاهد آخر الخ . ولو كان على يعرف هذا الحديث لما اعترض ، بل لما أتى بآبته يشهد له ، ولما لجأ الى الاستدلال على عدالة بقوله : أما سمعت الخ . وكذلك لو عرفه شريح لقاله في مبدأ الأمر ، وعند قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الحجة وينفض النزاع . وإخلاصة أنهم خصصوا عموم الأدلة بالمصلحة لما تغيرت الأحوال .

المثال الثالث : أفتى سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمدها أصابها : أنها تكحل وتداوى بدواء الكحل وإن كان فيه طيب ، كما رواه مالك في الموطأ^(١) مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك أهل المرأة التي اشتكت عينها في العدة وقال : لا . مرتين أو ثلاثا . فظاهر الحديث يدل على عدم الإباحة وإن خافت الضرر ؛ وهؤلاء فهموا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يقصد ذلك ، أو قصده وإن كان فيه ضرر لئلا المرأة تدفع مفسدة أعظم من هذا وهي التحمل المؤدى الى رغبة الخطأ فيها أو الى شيء آخر ؛ وعملوا بالمصلحة وخصصوا النص بها مستدين الى أدلة نفي الحرج .

المثال الرابع : روى الكندي^(٢) قال : حدثني الحسين بن أحمد بن حنون الخولاني الأنصاري قال : حدثنا عبد الملك بن شعيب بن الليث ، قال : حدثني أبي قال : سمعت أبي قال : إن رجلا وامرأته اختصما عند قاضي مصر توبة بن نمر الحضرمي في زمن هشام فطلقها ، فقال توبة : متعها فقال : لا أفعل ، قال فسكت عنه لأنه لم يره لازما له ، فأناء الرجل الذي طلق امرأته في شهادة ، فقال له توبة : لست قابلا شهادتك ، قال ولم ؟ قال إنك أبييت أن تكون من المحسنين ، وأبييت أن تكون من المنقين ، ولم يقبل له شهادة . يشير الى قول الله تعالى : ومتعوهن على ماوسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين ، وقوته ، وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين ، البقرة آيتي ٢٣٦ و ٢٤١ .

(١) المتق ٤ ص ١٤٦ . (٢) كتاب القضاة ص ٣٨ .

فقد رد شهادته من أجل امتناعه عن إعطاء مطلقته المعة التي لم تجب عليه؛ ومثل هذا لا يقدر في العدالة ولا يثبت به تجريخ، والسكنة رآه زاجر له ولأمثاله مؤثما له حيث آلم المرأة بالطلاق ولم يقبل أن يخفف عنها بأعطاء درهمات يسيرة ولم يثل أمر القاضى؛ وفي مخالفته أمر القاضى تهوين لشأته عند الناس وفتح لباب العناد، ولأن من يأتى أن يكون محسنا بالمباح ربما جره الى ترك غيره من المفروض.

وما أشبه هذا بما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وهو ما حدثنا به مالك في (١) الموطأ: أن الضحاك بن خليفة ساق خليجا له من العريض فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟ فأبى، فكلم فيه الضحاك عمر رضى الله عنه، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلى سبيله، فأبى؛ فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولا وآخرا وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليرن ولو على بطنك! فأمره عمر أن يجريه. ففعل الضحاك.

فقد حكّم المصلحة ناظرا لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال، وإن خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما رواه الحاكم على شرط الصحيحين: «لا يحمل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس»، ولعله استثناء منه أو حمل النص على غير هذا وإن كان عاما في لفظه؛ حمله على ما إذا كان يلحق صاحب المال ضرر أو لا نفع له فيه.

المثال الخامس: روى أبو داود (٢) وغيره من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله سحر لنا، فقال: «بل ادعوا الله»، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سحر لنا، فقال: «بل الله يرفع ويخفض وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندي مظلة». فهذا رسول الله لا يرضى بالتسعير، ويشير الى

(١) التتقى ٦ ص ٤٥ . (٢) السنن ٣ ص ٢٧٢ .

أنه ظلم لما فيه من جبر الناس على بيع أموالهم بما لا يرضون به ، والله لم يبيع أكل أموال الناس إلا إذا كانت تجارة عن تراض . ولكن طائفة من التابعين كسعيد ابن المسيب وريذة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري أفتوا بجوازها كما نقله أبو الوليد الباجي عنهم في شرح^(١) الموطأ : فما الذي استندوا إليه والحديث صريح لا لبس فيه ؟ هل ورد حديث آخر يبيح التسعير ؟ لا . ولكنها المصلحة ودفع الضرر عن الناس كما قال الباجي موجهها هذا الجواز : أنه نظر المصالح للناس ومنع للأفساد عليهم وليس فيه جبر للباعة على البيع حتى يكون منافعاً للملك ، ولكنه منع من البيع بغير هذا السعر على حسب ما رآه الإمام من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ، ولا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر الناس ، اهـ .

نظر هؤلاء إلى النهي معللاً بعدم ما يقتضيه ، ومجرد غلاء السعر الذي حدث لا يوجب . فلما جدد في زمنهم ما يوجب اليه أفتوا به . ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث ، بل الحديث باق بحكمه إلا أنه لما أصبح العمل به مفوتاً للمصلحة في هذه الحالة ترك لذلك حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه إلى التسعير رجعنا إلى العمل بالحديث ؛ ولو كان نسخاً لما جاز الرجوع إلى حكم منسوخ بالإجماع . ومن تأمل لفظ الحديث بروايته لم يجد فيه أن التسعير حرام لا نصريحاً ولا تلويحاً ، بل غاية ما فيه تفويض الأمر لله لأنه التقابض الباسط ، وأمرهم لهم بالدعاء كي يرفع الله عنهم ما نزل بهم ، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر ، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة في ربح كبير ، يكون من قضية العرض والطلب . فلو كان الذي حدث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تحكم التجار قصد إضرار الناس ، ما تركهم من غير تسعير رفعا لهذا الظلم ، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة لهذا الحديث : غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس سعر لنا يا رسول الله ، الخ .

المثال السادس : روى محمد بن^(٢) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الرجل يطرق الرجل في داره فيصبح ميتاً فيدعي صاحب الدار أنه قاتله

(١) - ج ٥ ص ١٨ . (٢) الآثار ص ١٠٤ .

وأنة كابره فلذلك قتله : قال : ينظر في المقتول فإن كان داعرا يتهم بالسرقه بطل دمه وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل به . وإن ادعى صاحب الدار أنه وجده على بطن امرأته فلذلك قتله ، قال : ينظر فإن كان داعرا يتهم بالزنا بطل اتقصاص وكانت عليه لدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل هذا به . قال محمد : وبهذا كله يأخذ ، وهو قول أبي حنيفة في السرقه : وأما الفجور فلا أخطأ ذلك عنه . . . ففي هذا الأثر يفتي إبراهيم السائل ، مفرقا بين حالين : حالة التهمة وغيرها ، فقاتل الذي عادته الدعارة لا يقاد به ، وقاتل الرجل الصالح يقاد به : ولم يشترط في ذلك شهودا ولا غيرها من البينات - حيث الوقت لا يمكن فيه وجود بينة .

ونحن إذا نظرنا لهذه الفتيا مع ما ورد في الحكمين من النصوص ، وجدناها معتمدة على المصلحة الى حد كبير .

أما السرقه فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أباح القتال دفاعا عن المال فقال : قاتل دون مالك ، ولم يكتف بذلك بل أخبر أن صاحب المال لو قتل كان في الجنة ولو قتل المعتدى كان في النار . فلم يحكم صلى الله عليه وسلم فيه بقود إذا قتله . ومعلوم أن مثل هذا لا يثبت بمجرد الدعوى بل لا بد من بينة على ذلك ، تقتضى عموم قوله صلى الله عليه وسلم ، : البينة على المدعى واليمين على من أنكر .

وأما دعوى الزنا ، فقد ورد فيها حديث سعد بن أبياتة العكثيرة مصرحة بالحكم ، وهو أن رسول الله نهى عن القتل ، وأن سعدا لما قال : يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتى رجلا أمهله حتى آتى بأربعة شهداء ؟ قال نعم ، وفي بعضها أيقلته قال لا . والذي يعيننا من هذا أنه لم يبع قتله ولم تحدث حادثة كهذه حتى يحكم فيها رسول الله بحكم صريح قتل أو عفو .

وأخرج الطبراني ^(١) من حديث عبادة بن الصامت في قصة سعد بن عبادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في آخرها : كفى بالسيف شهادا ، ثم قال : ولولا أنى أخاف أن يقتابع فيها السكران والغيران ، فالرسول صلى الله عليه وسلم

(١) راجع فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٤ وما بعدها .

في هذه الرواية يقول : إن السيف يكنى شاهد ولا حاجة إلى الشهود ، ولكن منع من ذلك الحكم ما يترتب عليه من الفساد الكثير . وهو كثرة الدعاوى ووقوع هذا الأمر من يغار ومن غيره إذا علموا أن لاقصاص عليهم ، وأنهم مصدقون بمجرد الإخبار بعد القتل : ومع ذلك كانت المسألة فرضية لم تقع بعد حتى يحكم فيها رسول الله بحكم قاطع بالقود أو بنفيه أو بالتفصيل .

مضى الأمر على ذلك حتى كان زمن عمر رضى الله عنه ، وحدثت حوادث من هذا النوع ، ف قضى فيها بعدم القود ، وفي بعضها كتب كتاباً في العلانية بالقود وآخر في السر بالدية ونفى القود ، وغير ذلك من الآثار ، ولم يرد عنهم تفصيل كهذا .

فأنت ترى الأحاديث مطلقة عن التفصيل ، وأحكام الصحابة كذلك . ولكن النخعي يفصل كما سمعت ، وليس له مستند في ذلك - فيما أعلم - إلا المصلحة ، فهو لم يشترط بيعة في سقوط القود ، بل استند إلى كون الرجل اشتهر بالعداوة . فإذا انتفت واشتهر الرجل بالصلاح ، وجب القود لأنه لا شبهة هنا .

ويشبه هذا ما رواه ابن أبي شيبة عن حنظلة بن أبي سليمان عن القاسم : سئل عن السكران يسرق ؟ فقال : « إن كان يعرف بالسرقه قبل ذلك فاقطعه وإلا فلا ، مع أن أدلة القطع في السرقه لم تفرق بين سارق وسارق إلا ما وضحت السنة من بيان المال الذي يقطع في سرقته ومقداره وبعض قيود أخرى ، وأن الحد لا يقام إلا على مكلف . كل هذا مسلم . بعد هذا يقال : هل السكران مكلف في حالة سكره حتى يقطع إذا سرق ؟ أو غير مكلف فيدراً عنه الحد ؟ أو هو مكلف ولكن سكره شبهة تدرك الحد عنه عملاً بحديث « ادروا الحدود بالشبهات ما استطعتم » أو ما في معناه ؟ فإذا تعين شيء من هذه الاحتمالات استوت الحالان ، معتاداً أو غير معتاد ، فيقطع أو يدرك عنه الحد . والمفتى هنا نظر للمعنى الذي شرع له الحد وهو الزجر ، وهو لا يكون إلا على جناية تامة لا شبهة فيها ، ومعلوم أن السكران في حالة سكره لا يقصد الجناية لفقد الشعور بمعنى الجناية ، ومقتضى ذلك درء الحد عنه لافرق بين معتاد وغيره ، إلا أنه أفتى بقطع المعتاد درءاً للمفسدة وحفظاً لأموال الناس ؛ لأنه إذا علم السارق أن لا يقطع عليه إذا سرق وهو سكران وجد الطريق مفتوحاً أمامه ، فإذا ما حدثته نفسه بأخذ مال فلان أو فلان ، شرب فهذه ، ثم اعتدى

وحصل على بغيته : فإذا ما أخذ ليقام عليه الحد ، ادعى أنه سكران وسهل عليه الادعاء ، وهانت عليه جلدات معدودة في سبيل تحصيل غرضه وهو مطمئن إلى سلامة يده .
والخلاصة : أنه فهم أن السكر نية يبرأ بها الحد لشبهه بالجنون ، إلا أنه حكم المصاحبة في مقابته ، لأنه لو أخذ على إطلاقه لحصل فساد كبير كما تقدم .

المثال السابع : روى الطبري ^(١) عن هشام بن عروة أنه قال : سألت قوم عروة عن تلصص في الإسلام فأصاب حدوداً ثم جاء تائباً ، فقال : لا تقبل توبته : لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً ، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاء تائباً لم أر عليه عقوبة . قال : وقد روى عن عروة خلاف ذلك ، وهو ما حدثني به علي قال : حدثنا الوليد قال : وأخبرني من سمع هشام بن عروة قال : يقام عليه حد ما فر منه ، ولا يجوز لأحد فيه أمان . يعني الذي يصيب حداً ثم يفر فيلحق بالكفار ثم يجيء تائباً .

فإذا صح ذلك عنه وهو أنه يقام عليه الحد مطلقاً سواء فر إلى العدو أو لم يفر ، ولا تنفعه التوبة في إسقاط الحد ، وهو ما ذهب إليه كثير من السلف منهم إبراهيم النخعي وسعيد بن المسيب كما رواه البيهقي في سننه الكبرى .

نقول : إنه علل قبول التوبة المسقط للحدود عنه بأنه فتح لباب الفساد والتعدي ، مع أن الآية صريحة في قبول توبته مادامت توبته قبل أن يُقدَر عليه ، وإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لم يخز في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم ، المائدة آيتي ٣٣ ، ٣٤ .

فهذه الآية لم تقيد بمسلم ولا بكافر ، فالظاهر فيها العموم ، ويتبعه أن يكون قبول التوبة عاماً لافرق بين مسلم وكافر . وبهذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم . فقد روى ^(٢) البيهقي بسند عن الشعبي أن عثمان استخلف أبا موسى الأشعري رضي الله عنه ، فلما صلى الفجر جاء رجل من مراد فقال : هذا مقام العائد التائب ! أنا فلان ابن فلان ممن حارب الله ورسوله : جئت تائباً من قبل أن تقدروا علي . فقال أبو موسى : جاء تائباً من قبل أن تقدروا عليه فلا يعترض إلا بخير . ورواه

(١) التفسير ج ٦ ص ١٤٢ (٢) السنن الكبرى ٨٠ ص ٢٨٤ .

ابن جرير بسند آخر ، وفي آخره : فأقام الرجل ما شاء الله ، ثم إبه خرج فأدرکه الله بذنوبه فقتله .

وروى ابن جرير أن حارثة بن بدر كان محارباً في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فطلب من الحسن ثم من ابن جعفر أن يستأمن له علياً ، فأبى عليه ، فأتيا سعيد بن قيس فقبله ، فلما صلى على الغداة أتاه سعيد بن قيس فقال : يا أمير المؤمنين ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ؟ فقرا على الآيتين ، فقال سعيد : وإن كان حارثة بن بدر ؟ قال : وإن كان حارثة بن بدر ، قال فهذا حارثة ابن بدر جاء تائباً فهو آمن . قال : نعم فجاء به فبايعه ، وقبل ذلك منه ، وكتب له أماناً .

وواقعة علي الأسدي الذي حارب وأخاف السبيل وأصاب الدم ثم سمع رجلاً يقرأ : يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . . . الآية فاستعاضها فأعادها القاري ، فغمد سيفه وجاء المدينة تائباً بعد أن عجزت الحكومة والناس عنه ، فأخذ بيده أبو هريرة وجاء به وإلى المدينة مروان بن الحكم وقال له : لا سبيل لكم عليه ولا قتل ، فترك من ذلك كله . كل هذا من غير إنكار من أحد .

فما الذي حدث في زمن عروة حتى قال ما قاله لا يقبل ، لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً ؟ . أتغيرت النفوس واتخذت ذلك ذريعة إلى التعدي على الغير ؟ أم أن الآية خاصة بالكفار كما يقول بعض المفسرين ؟ أما خصوص الآية فغير مسلم ، لأن الصحابة عملوا بها في حق المسلمين كما سمعت . ولو سلينا خصوصها وأنها عند عروة خاصة بما الذي أُلجأ إلى أن يقول : لو قبل ذلك منهم الخ ؟ وهل كان عليه شيء لو قال إن الآية خاصة لا تشمل . فالظاهر أن الآية عامة وأنهم خصصوها بالمصلحة ودفع المفسدة لما وجدوا العمل بعمومها يفتح على الناس باب الشر فيتجارؤون على ذلك إذا علموا أن لا حد عليهم . فعلوا ذلك لما وجدوا غلبة الشر على النفوس ، وأصبح العدوان دينها ، عكس ما كان في عصر الصحابة ، حيث كان الصلاح عاماً ، والتقوى ظاهرة ، والنفوس قانعة . والله أعلم .

وهذه فتوى فقيهين متعاصرين في حادثة واحدة ، كل ذهب فيها مذهبا ، مستندا إلى علة ، ناظرًا لما يترتب على الأمر من فساد أو صلاح :

يروى لنا ابن سعد^(١) بسند عن أبي اليقظان قال : كان سعيد بن جبير يقول يوم دبر الجاهم وهم يقاتلون « قاتلوهم على جورهم في الحكم ، وخروجهم من الدين ، وتجبرهم على عباد الله ، وإماتهم الصلاة ، واستدلالهم المسلمين ... الخ » .

ودروى في ترجمة الحسن^(٢) البصرى : « أنه لما سئل عن قتال الحجاج قيل له ما تقول في قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل ما فعل إلى آخر ما فعل الحجاج ؟ قال : أرى أن لا تقاتلوه ، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيا فكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ، قال فخرجوا ولم يقبلوا كلامه ، فقتلوا جميعا مع ابن الأشعث .

فإن جبير نظر إلى أن هذه الفعل منا كير يجب تغييرها ، ليعود العدل ، ويحول الظلم ، وترجع للناس الطمأنينة . وكأنه ظن أنهم قادرون على التغيير باليد . والحسن رأى أن هذا المنكر وإن أوجب القتال إلا أن ما يترتب عليه من الفساد أعظم : كثرة القتل ، وتفرق كلمة المسلمين ، وإطعام عدوهم فيهم . ثم إنه يفصل لهم الأمر بأن ما وقع بكم من الظلم والعسف إن كان عقوبة من الله فإن تقدرُوا على دفعه ، وإن كان بلاء فاصبروا . فتراه قد حكم المصلحة في حديثه . من رأى منكم منكرا فليغيره ، وبين أنه لا يؤخذ على إطلاقه كما فهمه الفريق الآخر بل هو مشروط بأن لا يترتب على التغيير مفسدة أعظم من ذلك المنكر .

قد يقال : إن قول الحسن ليس ارتكنا على المصلحة بل استنادا لحديثه . من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا يزعج يدا من طاعته فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتة جاهلية .

والجواب : أن الحديث لم يبلغه ، إذ لو بلغه لاستدل عليهم به ، وإن كان كلامه لا يخرج عن معنى الحديث . على أن ابن جبير قد خالفه وأفتى بالقتال مع أنه صريح في الدلالة . والله أعلم .

(١) الطبقات الكبرى ٦ ص ١٨٥ .

(٢) ٧ ص ١١٩ .

ومن هذا النوع ما رواه الكندي^(١) قال : حدثني ابن قديد عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن ابن وهب عن عبيد الله بن المسيب قال : حضرت توبة^(٢) بن نمر القاضي يقول للنخاسين أصحاب الرقيق ، من اشترى منكم عيبا فهو لازمه ولست أزويه عنه لأنكم تبصرون ما تشترون ، فإن بعتم سكتكم على العيب ، وإن كان في أيديكم أردتم رده على صاحبه ، فليستم كغيركم . فقد فرق في الحكم بين هؤلاء وبين غيرهم مع أن الحديث لم يفرق وهو ما رواه أبو داود^(٣) بسند عن قتادة عن الحسن عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : عهدة الرقيق ثلاثة أيام ، فسر قتادة ذلك كما رواها أبو داود أيضا في رواية أخرى : إن وجد داء في الثلاث رد بغير بينة ، وإن وجد داء بعد الثلاث كلف البينة أنه اشتراه وبه هذا الداء . وليس له وجه في التفرقة إلا ما علل به من أنهم لا يشترون العبد إلا إذا عرفوا ما فيه من العيوب وهم أدري بالعيوب من غيرهم ، وعادتهم أن يشتروا ما فيه عيب بشئ يخص ليغروا غيرهم به حيث يبيعونه ساكتين عن ذكر العيب . وهذا عمل بالمصلحة لما يلزم على تسويتهم بغيرهم من لحوق الضرر بالناس ؛ من اشترى منهم لعدم درايتهم ، ولو كلف البينة فقد لا يجدها ، وفي الثلاث قد لا يظهر العيب ؛ ومن باع لم لتضرره بالرد مع أنهم عرفوا العيب وأقدموا على الشراء معه .

النوع الثاني

أحكام لم يرد بها نص فافتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة ، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة في عرف الأصوليين

وهذا النوع قد يأتي معللا ، وقد يرد مجردا عن التعليل لكن العلة ظاهرة فيه . من ذلك ما رواه البيهقي^(٤) بسند إلى الشافعي رحمه الله قال : قد ذهب إلى تضمين القصار شريح ، فضمن قصارا احترق بيته ، فقال : تضمنني وقد احترق بيتي ؟

(١) كتاب الفضاة ص ٣٩ .

(٢) تولى قضاء مصر في عهد هشام سنة ١١٥ هـ .

(٣) السنن ٣ ص ٢٨٤ .

(٤) السنن الكبرى ٦ ص ١٢٢ .

فقال شريح : « رأيت لو احترق بيته كنت ترك له أجرك » . فتراه قد ألقى بما فيه مصلحة الناس ويرد على قول القصار الذي استبعد فيه تضمينه مع احتراق بيته وليس له دخل فيه ، بأن هذا لا يصلح علة لسقوط الضمان منظرًا بشيء متفق عليه وهو احتراق بيت صاحب الثوب الذي لا يستقط الأجرة عنه ، فكذلك هذا . وقد تقدم بيان وجه المصلحة في هذا في الفصل الثالث .

ومن ذلك ما رواه الكندي ^(١) « أن عبد الرحمن ^(٢) بن هيرة الأكبر كان لا يحجر على سفيه في ماله ولكن كان يشهره وينهى الناس عن معاملته ويقر ماله بيده يصنع به ما يشاء » ، فقد ترك الحجر عليه لأن فيه إهداراً لأدميته وحرية في ملكه ، ولأن الناس ربما اغتروا به وعاملوه غير عالمين بالحجر فتتقض معاملاتهم فيشق ذلك عليهم ويلحقهم الضرر من أجل ذلك . تركه وسد عليه الباب من ناحية أخرى بالتشهير مرة ، ونهى الناس عن معاملته مرة أخرى ؛ وفي هذا صلاح له ولغيره ؛ فإذا ما وجد نفسه في عزلة عن الناس وابتعد الجميع عن التعامل معه رجع إلى رشده وترك سفيه .

وروى ابن سعد ^(٣) عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه كتب كتاباً إلى أمراء الأجناد يرسم لهم سياسة حازمة قال فيه « انظروا من في السجون ممن قام عليه الحق فلا تحبس حتى تقيمه عليه ، ومن أشكل أمره فاكتب إلى فيه ، واستوثق من أهل الدعارات فإن الحبس لهم نكال ولا تعدى في العقوبة ، ويعاهد مريضهم ممن لا أحد له ولا مال ؛ وإذا حبست قوماً في دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات في بيت واحد ولا حبس واحد . واجعل للنساء حبساً على حدة ؛ وانظر من تجعل على حبسك ممن تثق به ومن لا يرتشى ، فإن من ارتشى صنع ما أمر به » .

فذلك سياسة حكيمة وضعها ابن عبد العزيز مترسماً فيها خطى جده العظيم ابن الخطاب رضى الله عنه ؛ تراه ينهى عن حبس المتهم حتى يثبت عليه الحق ، ويأمر

(١) كتاب القضاة ص ١٧

(٢) قاضي مصر المتوفى سنة ٨٣ هـ

(٣) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٥٨

أمرأه أن يصفوا حساب من في السجون ممن كانوا حبسوا من قبل فقد تظهر
برامة بعضهم ، ثم يستثنى من ذلك أهل الدعارات فيأمرهم بحبسهم معللا هذا بأن
هذه العقوبة تكال لهم تزجر من على شاكلتهم وتوقفهم عند حدهم . وبعد ذلك يبالغ
في الاحتياط منهم فيأمر بالنفريق بينهم وبين غيرهم كي لا تسرى سمومهم اليهم .
وما أحسن قوله : لا تجعل على سجنك إلا من نثق في أمانته ، ولا تستعمل من يقبل
الرشوة ، معللا هذا بما يترتب على إسناد الأمر اليه من الفساد حيث يفعل ما يطلبه
الراشي منه فيضيع المقصود من السجن . ولو عمل المسلمون بذلك وأبعدوا
المرتشين عن تولي جميع الأعمال لانتظم دولاب العمل في دولتهم ، ولما رأينا
جرما يعود إلى إجرامه بعد خروجه من السجن ، ولا ضعيفا يسبق أصحاب
الكفالات ، ولا سمعنا شكاية من أصحاب الظلمات ؛ وأخيرا ما وجدنا تقن أصحاب
الأعمال في تنسيق أخذ الرشا ، ولا نصرف كل طالب إلى الطريق المشروع يسلكه
وهو آمن على حقه لا تساوره الوسوس ولا تفتابه الشبهات .

وكذلك يروى ابن سعد ^(١) عنه رضي الله عنه ، أنه أعطى بصريفا أثف دينار
استألفه على الإسلام . كما روى عن عيسى بن أبي عطاء رجل من أهل الشام كان
على ديوان أهل المدينة عن عمر بن عبد العزيز أنه ربما أعطى المال من يستألفه
على الإسلام . أعطى ذلك بعد أن منع ابن الخطاب منه بمحض من الصحابة ولم
ينكر عليه أحد ، لما جدت الحاجة إلى التأليف ، وهو العالم بأنه يدور معها ويتغير
بتغيرها . وما فعله الصحابة ليس نسخا لما كان ، ولا كيف يقدم على العمل بحكم
نسخ وانتهى ؟

النوع الثالث

أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المفاسد . وقد يلتزم
أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ضرر

وأمثله ذلك كثيرة تذكر طرفا منها :

(١) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٦٢

المثال الأول : روى ابن سعد ^(١) عن علقمة بن قيس أنه أوصى الأسود :
 « إن استطعت أن تلقني آخر ما أقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، فافعل
 ولا تؤذنوا بي أحدا فإني أخاف أن يكون كنعى الجاهلية » : وروى عن ^(٢)
 عمرو بن شرحبيل أنه أوصى الأرقم قال : « ما أراي إلا مقبوضا من ليلتي هذه فإذا
 أصبحت فأخرجوني ولا تؤذنوا بي أحدا فإنها الجاهلية أو دعوى الجاهلية ... »
 فانت تراهما يمتنعان من إعلام الناس بموتهما ، وهو مباح ، فعلة أصحاب
 رسول الله من قبل ، ولم يرد عنهم مثل ذلك النهي . نهيا عنه مخافة أن يشبه دعوى
 الجاهلية ، أو يقتابع الناس فيه متجاوزين الحد المباح فترجع عادة الجاهلية الأولى .
المثال الثاني : روى ابن سعد ^(٣) عن عبيدة بن قيس أنه دعا بكتبه عند موته

فحماها وقال : « أخشى أن يلها أحد بعدى فيضعوها في غير موضعها » . ومعلوم
 أن بقاء الكتب فيه خير كثير : نفع للناس بالتعلم ، ونشر لدين الله ، وثواب يرجع
 إلى كاتبها . ولكن صاحب الكتب مع علمه بهذا كله يحا كتبه خوفا من أن تمتع في يد
 من لا يحسن فهم ما فيها أو من في قلبه عداوة له فيبذلها أو يضعها في غير موضعها
 فيلحق صاحبها أذى كثير ، ويصيب الناس فساد التبديل والتغيير ... فعل ما فعل
 لمصلحة رجعت عنده . وإن كنا لا نوافق على هذا الرأي لأنه مؤد لا محالة إلى
 ضياع العلم ، لما يحو كل مؤلف ما ألفه عند موته . ولا يصح أن تترك مصلحة
 محقة مفسدة مظنونة بل موهومة . ويكفي أن توضع الكتب عند من يؤتمن على دينه
 ولا يخاف منه التبديل . ومع ذلك فنحن نلتزم له عذرا فيما صنع ، فلعل البيئة
 التي عاش فيها كانت مملوءة بالفتن وسوء الظن بالعلماء .

المثال الثالث : روى ابن سعد ^(٤) بسند إلى ثابت الثمالي قال : سمعت أبا جعفر قال
 « دخل علي بن الحسين الكيف وأنا قائم على الباب قد وضعت له وضوءا ، قال فخرج
 فقال : يا بني ! قلت : لبيك ، قال : قد رأيت في الكيف شيئا رايتني ، قلت : وما ذلك ؟
 قال : رأيت الذباب يقعن على العذرات ثم يطرن فيقعن على جلد الرجل ، فأردت

(١) الطبقات ٦٠ ص ٦٢ (٢) المرجع السابق ص ٧٣

(٣) ٦٠ ص ٦٣ .

(٤) ٥٠ ص ١٦٢ في ترجمة علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الثمالي سنة ٩٤
 بالمدينة ، وأبو جعفر هذا ابنه .

أن اتخذ ثوبا إذا دخلت الكنيف لبسته . ثم قال : لا ينبغي لى شيء لا يسع الناس . .
 فتراه بعد ما هم باتخاذ ثوب خاص ليتقى به النجاسة التى أمر الشارع بالتطهر منها ،
 ليطمئن قلبه فى عبادته ويحول عنه الشك ، يرجع عن هذا الهم ، ويترك ذلك الأمر
 لما وجدته يدخل على الناس منه الحرج ، وتلحقهم من أجله المشقة ، فليس كل الناس
 يقدر على ما فكر فيه ، خصوصا وأنه ممن يقتدى به . وهو فى هذا يمتنع من فعل
 مباح وهو - اتخاذ ثوب خاص للكنيف - لما يترتب عليه من الحرج على الناس
 الذى رفعه الله عنهم .

وما أشبه هذا بفعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى رواه الطبري^(١) عن
 هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب : أنه اعتمر مع عمر
 ابن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص ، وأن عمر بن الخطاب عرس ببعض
 الطريق قريبا من بعض المياه ، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح فلم يجد مع الركب ماء ،
 فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر ، فقال له
 عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب قدع ثوبك يغسل . فقال عمر : وأعجبا لك
 يا عمرو بن العاص ! لئن كنت تجد ثيابا أفكل الناس يجد ثيابا ؟ والله لو فعلتها
 لكانت سنة : بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر . . فقد امتنع رضى الله عنه من
 فعل مباح لما يترتب عليه من مفسدة الحرج على الناس والمشقة التى تلحقهم .

المثال الرابع : حدث يحيى^(٢) بن يحيى أنه سمع الامام مالكا رضى الله عنه
 يقول فى صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : « لى لم أر أحدا من أهل العلم
 والفقہ يصومها ، ولم يلقنى ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك
 ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجهلاء لو رأوا
 فى ذلك خفته عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك . . أخبر عن عاصره ومن سبقه
 أنهم تركوا صيام هذه الأيام لتلك العلة التى قالها ، مع أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم صامها ورغب فى صيامها ، ونوه بفضل ثوابها ، بما رواه أبو داود وغيره ،
 واللفظ له ، عن أبي أيوب الأنصارى الصحابى قال : قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : « من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنه صام الدهر كله » .

(١) نقله أبو الويد الباجي فى شرح اللوطا ١٠٣ - ١٠٤ (٢) الملتقى ٢ - ٧٦

وهذا وإن كنا لا نوافق عليه لإمكان دفع تلك المفسدة - مفسدة اختلاط
الفرض بغيره - بغير هذا الترك ، ببيان أن صيام هذه الأيام سنة ، وأن الفرض
هو ذلك الشهر فقط ، وإذاعة هذا البيان في العامة عند كل مناسبة : إلا أنه يعطينا
صدورة عن تصرفهم في المشروعات والنظر إليها من ناحية جلب المصالح ودفع
المفاسد ، وعدم وقوفهم عند كل منصوص وإن أدى الى عكس ما شرع له .

المثال الخامس : روى ابن سعد^(١) أن عروة بن الزبير استودع أبا بكر
ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مالا من مال بني مصعب ، قال : فأصيب ذلك
المال عند أبي بكر أو بعضه ، قال فأرسل اليه عروة أن لا ضمان عليك إنما أنت
مؤتمن : فقال أبو بكر : قد علمت أن لا ضمان علي ولكن لم تكن لتحدث قريشا
أن أمانتي قد خربت ، قال : فباع مالا له نقضاء .

فقد ألزم رضى الله عنه ضمان الأمانة التي هلكت من غير تعدد منه ، معادلا
ذلك بدفع ما يتمال عنه إنه يتعدى على الأمانات .

هذا وقد يشبهه على أحدهم الحكم فيحكم أو يفق خطأ فيبين له الآخر وجه
الصواب مبينا سبب الخطأ فيما قال .

من ذلك ما رواه الكندي^(٢) أن عمر بن عبد العزيز كتب الى عيسى
ابن عبد الله - قاضى مصر من قبله - « كتبت إلى تزعم أن قضائكم يقضون في
الشفعة أنها الأولى فالأول من الجيران ، فنقول : قد كنا نسمع أن الشفعة للشريك
ليست لأحد سواه ، وأحق للناس بالبيع بعد الشفيع المشتري ، وله مرى أما الجوار
بالجوار فوجدتها لا يأخذها أحد ؛ لو أن ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض ،
وما باع رجل أرضاً إلا أفضت الى جاره حق تقضى العامورة ، ولا داراً إلا
حتى تقضى الى دار بعض مساكن الناس مما كان في مدينة أو قرية ، ولكن إذا
وقعت الحدود بين أهل الشرك في ميراث أو غيره وصرفت مداخل الناس الذين
يدخلون منها دورهم وأرضهم ، فقد انقطعت الشفعة وجاز البيع للبتاع وإن خنى .
ومن الامر الحسن الجميل أن يعرض المراء على جاره ، فأما أن يوقف على جاره ،
فأما أن يوقف على ذلك فانه ليس لمن فعله . »

(١) الطبقات الكبرى - ١٥٤ - (٢) كتاب القضاء - ٢٩

ففي هذا الكتاب يبين له أن الشفعة لا تكون إلا لشريك لم يقاسم ، ويقول :
إن هذا ما سمعناه ، ثم يستبعد أن يكون الشارع جعلها للجار ، ممللاً هذا بأنه يفضي
إلى إعانت الناس والحجر عليهم ، لأن كل واحد لا يخلو من جوار ، فإذا ما أراد
البيع طالب بالشفعة فلا يتمكن أحد من الشراء ، وهو في ذلك ناظر للمعنى الذي
شرعت له الشفعة وهو دفع الضرر عن الناس ، ولا يعقل أن الشارع يشرع شيئاً
لدفع الضرر على وجه يجلب الضرر . ثم إنه بعد أن نفى لزومها أشار إلى شيء من
محاسن الأخلاق هو عرض الدار على الجار كي لا يلحقه أذى إن ضاعت من يده .

وتلك محاورة بين فقيهين من فقهاء التابعين رواها ابن سعد (١) : قال : وسأل
رجل سعيد بن المسيب في رجل نذر في معصية ، فقال سعيد : يوفى به ، فسأل عكرمة ،
فقال : لا يوفى به . قال : فذهب الرجل إلى سعيد فأخبره بقول عكرمة ، فقال سعيد :
لا ينتهي عبد ابن عباس حتى يلقي في عنقه حبل ويطاف به . قال : لجاء الرجل إلى
عكرمة فأخبره الخبر ، فقال له عكرمة : أنت رجل سوء ! قال : لم ؟ فقال : فكما بلغتني
فبلغه ؛ قل له : هذا الذر لله أم للشيطان ؟ فوالله إن زعم أنه لله ليكذب ، ولئن زعم أنه
للسيطان ليكفر ، فابن المسيب نظر إلى أنص وهو قوله تعالى : « وليوفوا نذورهم » ،
حيث لم يفصل ، وكذلك الأحاديث المطلقة ؛ ولكن عكرمة يخطئه في هذا وينظر إلى
المعنى المقصود من الأمر بالوفاء بالنذر وأنه معطل بكونه قربة وعبادة يتقرب بها
إلى الله سبحانه ، فإذا خرج عن هذه الدائرة امتنع الوفاء به ؛ ولذلك أنفى هنا
بعدم الوفاء مبيناً على الحكم بأن هذا الذر إن كان لله فلا يصح حيث يتنع التقرب
إليه بالمعاصي ، وإن كان للشيطان كفر من أمره بالوفاء به .

وبعد : فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التمليل ، وهم فيها لم يخرجوا عن
طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين ،
وحكموا المصلحة في التشريع ، ولكن في دائرة المعتدلين ، فلم يحمدا على النصوص
تعبداً بالفاظها ، بل قتشوا وأخرجوا كنوزاً ثمينة من وادي معانيها . وزنوا الأمور
بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول ومنعوا من الثاني . جعلوا
عمادهم في التعليل المصلحة ، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء

والاصوليون المتأخرون . ومع هذا فلم يدفخوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً في شرع الله ، أو نافي قاعدة من قواعد الدين ؛ بل رأيتهم في غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون التنكير على من رآهم العمل بها .

فهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يكتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن « أنه رفع إلى رجل ينسبك فهمت أن أضرب عنقه خبسته وكتبت إليك لاستطلع في ذلك رأيك ، فيكتب قاتلاً له : أما إنك لو قتله لأقدمك به ، إنه لا يقتل أحد بسب أحد إلا من سب النبي صلى الله عليه وسلم . فاسبه إن شئت أو خل سبيله ، رواه ابن سعد ^(١) . فقد ظن واليه أن في قتل من سب أمير المؤمنين مصلحة ، وهي دفع الفساد وزجر المتطاولين على هذا الأمر ، فيضع الناس أميرهم في الموضع اللائق به . ولكن أمير المؤمنين يبين له أن هذه مصلحة نائية عن الشريعة مصادمة للنصوص القطعية » كتب عليكم القصاص في القتلى ، « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث . . . الحديث . ولو فتح هذا الباب لتجارأ الناس على إهدار الدماء بمجرد تلقيق دعوى ضد من اضطهده .

وروى ابن سعد ^(٢) أيضاً قال : كتب حيان بن شريح عامل عمر بن عبد العزيز على مصر إليه : « إن أهل الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية ، فكتب إليه عمر : « أما بعد فإن الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جانياً ، فإذا أتاك كتابي هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل ، . فالعامل ظن أن إسراعمهم إلى الإسلام فراراً من الجزية مخالفة فيلحق بهم عقوبة تزجرهم ، وكأنه يرى إبقاء الجزية عليهم حتى بعد الإسلام . وأمير المؤمنين يرد عليه هذا مبيناً له أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للهداية لا للعجاية ، فإذا أظهر الرجل الإسلام أجريت عليه أحكامه ، وسريته موكولة إلى الله . وما أشبه هذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قتل الرجل وهو يحتشد بدعوى أنه قاتلها مداراة : « ملا شققت عن قلبه » ، يعنى أن النطق بالشهادة كيفما كان عاصم للدم ، بإهداره بدعوى عدم الإخلاص مُهدّر في شريعة الله جل وعلا .

(١) الطبقات ٢٧٢ . (٢) — ٢٨٣ .

والآن نطوى صحائف هذا الباب بعد أن عرفنا طريقتهم في التعليل واضحة ،
ووقفنا على قيمة المصاحبة ومنزلتها عندهم ، وأما بأن طريقتهم هي الطريقة المثلى
لمن أراد حمل لواء الإسلام ؛ وهي السبيل الوحيد لمن رغب في الإصلاح . ولا ريب
في ذلك فإنهم سامكوها غير مقيدين بقيود التقليد ، ولا متعصين لرأى بعينه .
ليس لهم غاية إلا الوصول الى الحق ، فلا يعنيتهم بمد ذلك على أى لسان ظهر .
ولم يكن غرضهم وضع قواعد ليسير الناس عليها ، ولا تنسيق ضوابط ليجمعوا
شوارد الفروع إليها ، فأثر عملهم هذا ثمراته الطيبة ، ولأن جانب الشريعة لما
جدة من المدينيات ، وانفسخ صدرها لجميع الحوادث ، وسأيرت الناس ومطالبهم ،
ولم تلجئهم الى البحث عن غيرها من القوانين الوضعية .

هذا وإننا نرجو الله سبحانه وتعالى أن يشرح صدور حملة الشريعة لفهم
هذه الطريقة والسير عليها ، فيعيدوا النظر فيما كتبه الاصوليون على ضوء هذه
الطريقة ، ويقفوا جهودهم على إصلاح ما فيها ، حتى يزول ما علق بالأذهان من
أن باب الاجتهاد قد أغلق ، وأن الشريعة عجزت عن مسايرة الزمن ، فإن العلماء
التي وجهت إليها جاءت معاصرة لهذه الكتب . . إنهم إن فعلوا ذلك استطاعوا
أن يظهروا شريعة الله في ثوبها الأول ، وأن يثبتوا للناس من جديد أنها شريعة
الخلود . وبغير هذا لا يتحقق الإصلاح الذي ينشده المصلحون .

الباب الثاني

في التعليل في عصر تأليف الأصول

مقدمة

كنت أود أن أتكلم على مسلك الأئمة أصحاب المذاهب أنفسهم في التعليل ،
موردا طرفا من تعليلاتهم قبل الدخول في هذا الباب ، حتى يكون الموضوع متصل
الحلقات ، سائرا مع جميع العصور خطوة بخطوة . ولكن معنى من ذلك طول
الكلام وتشعب أطرافه أولا . وثانيا أن الأصوليين ادعوا أن ما أصّلوه هو
أصول الأئمة أنفسهم مأخوذا من تفرعاتهم ؛ فاكتميت بالإشارة أثناء البحث إلى
نبد من تلك التعليلات ، ملوحا بها إلى مدى مخالفة هذه الأصول وشروطها لطريقة
الأئمة ، رضى الله عنهم .

وأكبر الظن عندي أن طريقة الأئمة لا تخرج في جملتها عن طريقة السلف
الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رضى الله عنهم أجمعين .

والآن وفي هذا العصر أصبح التعليل مثار نزاع طويل في شكله وموضوعه ،
بعد أن كان فيما مضى يسير سيرة واحدة لا اختلاف فيها ولا اضطراب ؛
بعد أن كان موضع اتفاق من الجميع .

فطائفة نظرت إليه على أنه عتيقة من العقائد ، وأخرى على أنه أصل من
أصول التفرع ؛ ومن هؤلاء من أنكره من أساسه ؛ ومنهم من جوزه
ولكن في دائرة ضيقة محدودة . ومن ذاهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى
غير طريقته الأولى التي كان يسير عليها في العصور السابقة . فعلماء الكلام
بحسوا فيه منعا وجوازا من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص
أو كمال . والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع وهل يصح

أن يكون أصلا من أصوله أولا يصح الاعتداد عليه في التفريع بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره .

وقد صرح علماء الأصول بأن الخلاف هنا مبني على الخلاف في علم الكلام . يقول علماء الدين الحنفي في ميزان ^(١) الأصول : « اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين ، فكان من الضرورة أن يتمتع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب . وأكثر التصنيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع » .

وقال الامام الرازي في محصوله عند تعريف المناسب : « من لا يعمل أحكام الله تعالى يقول : إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات ؛ ومن يعلمها يقول : إنه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا » .

وقال صدر الشريعة ^(٢) في توضيحه عند تعريف العلة بالساعة لا على سبيل الإيجاب : يعني ما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم ، كما في قولك : جئتكم لإكرامكم ؛ الإكرام باعث على المجيء ، والقتل العمد العدوان باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفس . وتفسير الباعث عند هؤلاء ما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم ، أي بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فان شرع القصاص عند القتل العمد العدوان يترتب عليه حفظ النفس . ثم قال : وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا ، مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى ، خلافا للمعتزلة . اهـ المقصود منه بتصرف .

وهل هذا أو قريب منه صرح به من لا خسرو في مرآته ، والفنارى في فصول البدائع .

وقال الأزميرى في حاشيته ^(٣) على المرأة : « إن القول بالعلة في الأحكام الشرعية مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح . الخ . والبدخشي في شرحه ^(٤) على المنهاج يقول : « اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة ، الغائية والاول باطل لأن العلة الشرعية

(١) نقله مثلا كاتب جلبي في كشف الظنون = ١ ص ٨٩ .

(٢) = ٢ ص ٣٤١ (٣) = ٢ ص ٣٠٠ (٤) = ٣ ص ٤٤

لو كانت موجبة لامتنع اجتماع عال متعددة على حكم ، واللازم باطل ، وكذا
 الثاني لامتناع الغرض في فعله ، وإلا لزم استكاله به . وأيضا الحكم قديم عندهم
 لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشيء من العلل ، فاختر المصنف دفعا لما ذكرنا
 أن العلة بمعنى المعروف للحكم ، لا الموجب والمؤثر ، ولا الباعث والداعي ، اهـ .
 فهذه النصوص تفيد أن الكلام هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بما قاله المتكلمون ،
 وأن كل مؤلف في الأصول متأثر الى حد ما بما ألفه في الكلام أو بما هو معتقده
 فيه . وقد رأينا كثيرا من العلماء ألف في العدين كالغزالي والفخر الرازي والبيضاوي
 والعصدي والسعد وغيرهم . والناظر في كتبهم يجد من تطرف في الكلام تطرف
 في الأصول ، أو تحايل تكافؤا حتى لا يخالف معتقده ، كالرازي والبيضاوي . ومن
 توسط هناك توسط هنا كالعصدي والسعد . لذلك كله رأيت أن أقدم كلمة عن خلافة
 التعليل عند علماء الكلام .

وهذا كنت بحاجة الى هذا البحث بعد ما تقدم من عرض نصوص التعليل
 في القرآن والسنة ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه غير متخالفين ولا
 متنازعين ، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد ، وقد وجد
 إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها . . . ما كنت
 بحاجة الى ذكره لأخذ منه حكم القضية في ذاتها ، بل لأسير في بحث كلامهم
 في الأصول على هدى . وإلا كيف يأخذ المسلم عقيدته من مقالات مضطربة
 وعبارات ملتوية نشأت عن تعصب أو مغالاة لزمها خلط لكلام المخالف بغيره
 أو تقوّل عليه ما لم يقله ، حتى إنك لو تتبعت مؤلفاتهم وجدت اللاحق قد يعترف
 بما أنكره السابق لما بانّت له الحجة وكشفت له الحقيقة وطرح عنه رداء التقليد
 والعصية ، بل وجدت الشخص الواحد في مبدأ كلامه ينكر مبالغا في إنكاره ،
 وفي نهايته يسلم لمناظره معنى ما يقول ولم يبق بينهما إلا نزاع في الالفاظ : أصبح
 إطلاقها في جانب الله ؟ أم يحظر الشرع إطلاقها ؟ . وهكذا تقوم المحارك بين
 العلماء وتسعر نارها ويشتد أوارها ، ثم تنتهي إلى وفاق أو شبه اتفاق ، ويظهر أن
 الجهاد كان في غير عدو ، وأن القوم إخوان في الله ترفرف عليهم راية الإسلام ،

وتجدهم حظيرة الإيمان وأهم يقصدون هدفا واحدا ، وينشدون غاية واحدة ، هي تزيه الله مولاهم جل وعلا عن كل نقص ، وإثبات الكمال المطلق له .

الفصل الأول

في بيان مذاهب المتكلمين

اختلف علماء الكلام في تعليل أفعال الله ، ومنها أحكامه ، على مذاهب أربعة : ذهب الأشاعرة كلهم أو بعضهم الى منع التعليل ، على معنى استحالة أو عدم وجوبه ، كما اختلف القل والفرجيج عنهم ؛ فمن قائل : حقيقة المذهب أنه لا يجب التعليل ، لأنه في مقابلة قول المعتزلة بالوجوب . ومقتضى هذا أنه يجوز ، وهو ما عبر عنه بعضهم بأنها معلة بالمصالح تفضلا وإحسانا . ومن قائل : إن مذهبهم استحالة التعليل كما فطقت به بعض الأدلة من لزوم الاستكمال بالغير . وهذا كما يلزم وجوب التعليل يلزم جوازه ، وكون باقيا ينتج نفي الوجوب فقط لا يضر ، حيث لا يلزم في الاستدلال بجملة أدلة أن يكون كل دليل بانفراده ينتج المدعى ، ويمكن دلالة على المطلوب في الجملة ، أو لإبطاله لمذهب الخصم .

وذهب جمهور الفلاسفة الى نفي تعليلها كالاشاعرة ، ولكن من جهة أخرى هي أنهم قالوا : إنه تعالى فاعل غير مختار في أفعاله ، والغرض إنما يكون في فعل الفاعل المختار . وهذا كما ترى بين الفساد ، لأن سلب الاختيار عن الباري جل وعلا بما تذكره مداهمة العقول .

وذهب المعتزلة الى وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل .

وذهب الماتريدية ، ويعبر عنهم بالفقهاء ، الى أن أفعاله كلها ممللة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر ، لكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة . وهو أعدل الأقوال ، وأبعداها عن المغالاة .

هذه المسألة فرع لمسألة أخرى هي : هل يجب الأصلح على الله كما يقول المعتزلة ،
 أولا يجب عليه شيء كما يقول الأشاعرة ؟ . وهذه فرع مسألة التحسين والتفويض
 العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الأشاعرة . كما أن هذه تفرغت عن خلافتهم
 في أفعال العباد : هل هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة ، أو بقدره العبد استقلالاً
 كما قالت المعتزلة ، أو بالتدريجين معاً كما قاله بعض المتكلمين ، على تفصيل ليس ^(١)
 هذا موضعه ؟ . وهذه المسألة الأخيرة أول مسألة نشأ فيها النزاع بين المعتزلة وأهل
 السنة : اختلف فيها واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصري كما ذهب إليه
 بعض العلماء ، أو أن أول من اخترعها الجبائي ^(٢) من المعتزلة كما ذهب إليه آخرون .
 ومن المعلوم من تاريخ علم الكلام أن مثل هذه المسائل لم تكن موجودة
 في عهد السلف الصالح : الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ، بل نشأت
 معاصرة لوجود المعتزلة ، فهم السابقون في القول بها .

والمخالفون وهم أهل السنة - كما سماهم ^(٣) العلماء فيما بعد تمييزاً بين الطائفتين -
 وقفوا موقف المدافع لا موقف المنشئ . المخزع . فكلماً صدرت منة من المعتزلة
 مخالفة أو ظنت فيها المخالفة ، قابليها الآخرون بالرد والتفنيد . ومعلوم أن هؤلاء
 المعتزلة يعد عصرهم الأول تعلوا الفلسفة حين ترجمت كتب اليونان ، وساعدتهم على
 ذلك بعض خلفاء بني العباس ، وفي الفلسفة كلام عن الإلهيات ، فدخل عليهم من
 ذلك في معتقدهم شيء كثير مما حذا بمخالفهم إلى اقتحام هذا الباب والتسلح
 بهذا السلاح ، ليقرعوا الحججة بالحجة ويردوا الكلام بمثله . وهذا هو الذي يفسر
 لنا ما نراه في أدلتهم من كلام الفلاسفة ، منغلين أحياناً أدلة الكتاب والسنة ؛ بل ربما
 وضعوا الكلام المنقول في غير موضعه . وأبي الله إلا أن يتفرد بالكمال وحده .

الأدلة : قالت المعتزلة : يجب تعليل أفعال الباري بالغرض . قال بعضهم : لأنه
 حكيم واجب الحكمة ، والحكمة هي مطابقة ما هو راجع في نفس الأمر من تلك

(١) بلغت الأقوال في هذه المسألة أربعة عشر قولاً .

(٢) هو أبو علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٢ هـ وكان معاصراً للشيخ الأشعري وناظره كثيراً .

(٣) والسبب في هذا أن الأشعري لما مات طعن الخنابلة فيه وبالقوا في الطعن حتى كفروه فقام
 جماعة من الشافعية أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والاسفرايين ونصروه وسموا رأيه بمذهب
 أهل السنة والجماعة .

الحيثية، وهو مرادنا بالغرض بالنسبة الى الحكيم . وقال أبو الحسين وموافقه :
لذلك وللخروج عن التخصيص من غير مخصص ، لأن طرفي الفعل مع الفاعل
على سواء فلا بد من مخصص ، ولا يعود الى الفاعل لأنه يتم فاعلا بالقدره والعلم
والإرادة ، وكل مهلا يصلح لترجيح أحد جانبي الفعل ، فالمرجح إنما يعود
الى نفس الفعل ، وليس إلا برجحانه في نفسه ، فذلك الرجحان هو الذي يدعو
الفاعل ويبعثه على الفعل .

وخلاصة استدلالهم : أنه لو لم تكن معللة لزوم العبث عليه تعالى وهو منفي
بالاتفاق ، ولزم أن لا يقع الفعل لا تنفاه الداعي على القول بعدم التعليل ، والداعي
شرط لا بد منه في الوقوع . وتسليم المخالف لوجود الحكم وأنها غير باعثة
ولا مقصودة ، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية ،
وفيه من إلحاق النقص بالبارى جل وعلا ما لا يخفى . وفسروا الواجب في جانبه
بما تركه محل بالحكمة كما قاله معتزلة^(١) بغداد ، أو بما يستحق تاركه الذم كما قاله
معتزلة البصرة ؛ ودفعوا لزوم العقاب والثواب عليه تعالى بأنهم ما لازم من التكليف ،
وهو سبحانه غير مكاف ، وليس لأحد سلطان عليه .

رد الاشاعة عليهم في موضعين : الأول : في إطلاق الغرض في جانبه ؛
والثاني : في الوجوب عليه . قالوا : إن الغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل ، فهو
باعث لله على الفعل ، وهو يوم القيمة ، تعالى الله عن ذلك ، وهم متأثرون في هذا
الرد بما قيل إن العلة الغائية علة لعلية الفاعل ، وأن الوجوب بمعنييه ممتنع في جانب
الله ، لأن جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها ، ولأنه محمود على الإطلاق لا يلزم
أصلا . ثم قالوا : إن العبث ليس هو الفعل المجرد عن الغرض فقط بل لا بد من
زيادة قيد : من شأنه ألا يصدر إلا لغرض . وهذا كما ترى أول المسألة ، فمن أين
لهم زيادة هذا القيد ؟ أدلت عليه اللغة ، أم هو شيء مخترع متأثر بهذا الخلاف ؟

(١) معتزلة بغداد أسسها بشر بن المعتز المتوفى سنة ٢١٠ هـ ومعتزلة البصرة أسسها واصل بن عطاء .

المتوفى سنة ١٣٦ هـ .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة :

منها : أن القول بالتعليل يلزمه استحكال البارى بالغير وهو محال .

بيانه : أن الغرض المعلن به إما أن يعود على الله تعالى أو يعود إلى غيره ،
والأول ممتنع بالاتفاق ، فلم يبق إلا عوده على الغير ، وهذا إما أن يكون أولى بالبارى
أولا ، فإن كان الثانى لم يكن له حظ من الحمل على الفعل بل يقع الفعل بترجيح المختار
لأنه مرجوح أو مساو ، وما وقع كذلك ليس من الغرض فى شيء . وإن كان أولى
بالبارى كان فعله أولى من تركه ، والاتصاف بالأولى كمال ، وإنما يحصل هذا الكمال
بوساطة الغير ، فيكون للغير مدخل فى تحصيل الكمال لو اوجب الكمال بالذات وهو محال .

وإيراد الدليل بهذه الصورة مغالطة نشأت من الغلط فى أنه هل يقال للحاصل
للغير : أولى أن يحصل للفاعل ، أو ليس يقال كما قال الأستاذ الإمام ؟ . والجواب
أن الله حكيم واجب الحكمة ، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوى من غير
مرجح لأنه عبث ، بل يفعل الراجح الأولى بالنسبة إلى الغير ليستكمل ذلك الغير به ،
ولا يلزم من كون إيجاد الفعل أولى بالنسبة إلى الغير أن يكون ذلك الإيجاد أولى
بالنسبة للفاعل ، وهذا هو عين الكمال ، وخلاته عين النقص .

على أن هذا الكلام منقول عن الفلاسفة ، وهى شبهتهم فى نفي الاختيار عن البارى .
قالوا : لو كان مختارا فلا يخلو إما أن يكون الفعل أولى به من الترك أولا ، فإن
كان ، يكون حصوله كمالا له فيكون فى ذاته أيضا مستكملا به ؛ وإن لم يكن كان عبثا
وهو غير جائز على الحكيم . فردهم على الفلاسفة هناك هو ردهم على أنفسهم هنا .

ومنها : أن القول بالغرض يترتب عليه محال وهو التسلسل .

بيانه : أن الغرض محتاج إلى غرض آخر ، والآخر إلى آخر ، وهكذا ، فإما أن
ينتهى إلى فعل لا غرض فيه وهو يناقض مدعاهم العموم ، أو يتسلسل وهو محال .
وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا مانع من الانتهاء إلى فعل غير محتاج إلى غرض .
وهذا الجواب ظاهر الضعف ، لأنه تسليم بأن بعض الأحكام ليس لغرض وهو

خلاف المدعى . والجواب الصحيح : أنا نختار عدم الانتهاء الى فعل لا غرض فيه ، ونقول : إن هذا تسلسل في الحوادث المستقبلية لا في الحوادث الماضية ؛ فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل ، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها ، كان تسلسلا في المستقبل ، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية ، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سببا لما يحبه . قالوا : والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين ^(١) وغيرهم .

ومنه من يصور هذا الدليل بقوله : إن كان الغرض قديما لزم قدم الفعل لتتمام شرائط الفعل . وإن كان حادثا كان إيجاد الغرض وتسلسل . وهذا مأخوذ عن الفلاسفة في ردّهم استناد العالم الى المختار . قالوا : لو كان العالم مستندا الى المختار ، فإما أن تجتمع شرائط الإيجاد في الأزل ، أو يكون بعضها حادثا ؛ فإن اجتمعت في الأزل لزم كون الفعل أزليا وإنه يناقض الاختيار ؛ وإن كان بعض الشرائط حادثا نقلنا الكلام إليه ؛ فإن كانت شرائطه قديمة كان قديما ، وإن كان بعضها حادثا نقلنا الكلام إليه وتسلسل . وجوابهم عليه هو جوابنا .

ومنها : أن لا غرض يتصور هنا إلا اللذة والنفع ودفع الألم ، والمولى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء ، فلا فائدة لتوسط السبب . والجواب : أنه حكيم لا يفعل شيئا إلا لحكمة ، وتوسطه السبب هنا لحكمة . ثم يقال لهم : هل تقومون من الوساطة إلا العيب ؟ فيلزمكم أن تكون كل أفعاله عيبا ؛ لأنه إن فعل المرجوح أو المساوي فعليه ظاهر ، وإن فعل الراجح فإن لم يكن لرجحانه كان كذلك ، وإن كان لرجحانه كان غرضا باعثا . نعلمهم يقولون : إن العيب ما لم يترتب عليه فائدة وغاية محمودة ، وما ترتب عليه ذلك فهو الحكمة ؛ ونحن لا نخفى شيئا من أفعاله تعالى عن الحكمة بهذا المعنى ، وإنما ننكر أن تكون تلك القوائد والغايات باعثا وعلا غائية وهو المراد بالغرض ؛ وحيث يقال لهم : هل اختيار الباري - وهو المختار في أفعاله بالاتفاق - لما يترتب عليه الفائدة وما له غاية محمودة دون ما لم يترتب عليه ذلك ، لخصوصية ترتب الفائدة أولا ؟ فإن كان الأول فهو المراد بالغرض والباعث ، وإن كان الثاني استوى الفعلان عند الفاعل ، وترتب الفائدة حيثنذ اتفاق ، واتفاق الفائدة لا يمنع العيبية ، كن يعيب بحجر رماء فقتل عقربا كادت تلسع طفلا .

(١) راجع منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢٥

وعما استدلوأ به قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » ، وأين هذا من قضية الخلاف ؟ فهل القائلون بالتعليل قالوا مع وجوب الغرض والغاية لأفعاله : إنه يسأل عن فعله لم يفعل هذا ، بين لنا غرضك وما حكمة هذا ؟ حتى يرد عليهم بلا يسأل عما يفعل ؟ أم قالوا : إنه حكيم كما وصف نفسه في غير آية فيستحيل أن يفعل واجب الحكمة مالا حكمة فيه وإن خفيت عا في بعض أفعاله ؟ .

والحق أن الآية بمنزلة عن الموضوع ، فوضعها هنا مغالطة ، لأنها جاءت لإثبات عزة الله جل وعلا بأنه عزيز الجانب لا يسأل عن فعله لم فعله ، لا يسأل سؤال حساب واعتراض أو استبعاد ، ولكن يسأل سؤال بيان ، كما ورد من الملائكة في قصة خلق آدم ، وما ورد من نوح في قصة ابنه ، وغير ذلك . وليس معنى هذا أنه يفعل من غير حكمة أو ليس حكيمًا : كيف وقد تدح بالحكمة كما تدح بالعزة ؟ فوجب الإيمان بهما معاً كما أخبر في كثير من الآيات ، وهو العزيز الحكيم ، « وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » ، وليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيمًا ، « وتفسيرهم »^(١) الحكيم بالحاكم أو المحكم لخلق المخلوقات من غير أن يكون في فعله حكمة ، لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين ، بل هو تابع لفهم الحكمة ، والمتبادر منه أنه ذو الحكمة الذي يضع الأمور في مواضعها . وقد فسر ابن الأثير في النهاية بهما « الحاكم وذو الحكمة » ، « وقد نقل أصحاب المعاجم أن الحكيم لغة : العالم صاحب الحكمة المتقن للأمور .

على أنه لو سلم التفسير بالحاكم فلا يصح الحمل عليه في الآيات التي جمع فيها مع العزيز لعدم تأدية الغرض المقصود من الجمع ، فإن في الجمع إشارة إلى معنى لطيف وهو أن اجتماعهما عزيز في المخلوقين ، فإن أهل العزة من ملوك الدنيا يغلب عليهم التعسف في الأحكام ؛ فبين مخالفته لم في ذلك بأن عظيم عزته لم يبطل لطيف حكمته ورحمته . وأما حمله على المعنى الآخر وهو ذو الحكمة فمستقيم على جميع الإطلاقات أفرادا وجمعا . وكذلك تفسيرهم له بأنه الموصوف بصفات الكمال : العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة ، كما ادعاه القرأني في شرح المحصول ردا على الرازي ، وقال : إن هذا معناه عند أهل السنة مردود لأنه تحكم حيث وصف الله نفسه بأنه حكيم ، كما وصف

(١) قاله اليزناوى في تفسير قوله تعالى « يدبر الأمر » .

نفسه بأنه عالم وقادر ومريد الخ . فالظاهر أن لكل وصف معنى خاصا والكل ناطق بكمال الله المطلق . على أن هذا التفسير لم يؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم ، ولم يوجد إلا بعد أن احتدم النزاع في هذه المسألة . ولو سلم هذا التفسير فلا يدل على مدعائهم من أن أفعاله وأحكامه لا حكمة فيها ، بل اتصافه بالكمال المطلق يقتضى أن يكون لأفعاله وأحكامه حكم وغايات قصدتها وأرادها من غير أن يكون لأحد سلطان عليه ، سبحانه عما يقولون ، وتنزهت ذاته عن كل نقص ، وتفرّد بالكمال وحده .

وأيضاً: إن الآية واردة في الدلالة على بطلان الشركاء الذين عبدتهم المشركون ، والمراد أنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها ، ومن كان كذلك فهو مرهوب لا رب ، وإنما الرب الحق الذى يسأل عباده يوم القيامة فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، لا من يخاف العذاب .

وأبعد من هذا الاستدلال استدلالهم^(١) بحكاية الأطفال الثلاثة الذين فرضوا أن أحدهم مات صغيراً فدخل الجنة ، وثانيهم كبر وعبد الله ودخل الجنة في منزلة أعلى من منزلة الصغير ، وثالثهم كبر وكفر ودخل النار ، فرأى الصغير منزلة الكبير فوجه في الجنة فقال : يا رب هلا بلغت منزلة هذا ؟ فيقول الله تعالى له : إني علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار ، فيقول الذى فى النار : فملا أمتى صغيراً الخ . والجواب : أن هذا التقدير غير صحيح ، لأن العلة في إمارة الصغير ليس هو علم الله بأنه لو كبر كفر الخ . ولو كانت هذه هي العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء صفاراً بل لما خلقهم ، فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت العلة ما قيل لا تعرض كل مخلوق لِمَ لم تعطى كذا ولم لم تسو بينى وبين فلان وفلان ؟ بل لا تعرضت الحيوانات لم لم تخلقنا أناسى حتى ندخل الجنة ، ولما انتهت المسألة عند حد .

وكان نفاة التعليل لما وجدوا فريقة من مثبتيه يبحثون عن علة كل فعل فأنوا بأشياء بعيدة عن الحكمة ، ووجدوا بعض الأشياء غير ظاهر فيها حكمة كتخليد

(١) هذا الدليل وما قبله وإن كان استدلالاً بهما بعضهم في غير هذا الموضع على مسألة نفي وجوب الإصلاح فذكرهما هنا لا يخل بالتصود ولا ينال كلامهم لأنها كما عرفت أصل لهذه المسألة .

الكفار في النار وإيلاء الأطفال والبهائم وغير ذلك ، أرادوا حسم مادة النزاع فنقوا التحسين والتفويض العقلين . ورتبوا على ذلك نتي الغرض ، وتغالوا في الرد فنقوا كل غرض لأنه لو كان لظهر في كل شيء . ودعوا بمقالتهم تلك بتسمية الحكمة غرضا وعلّة باعثة ، وهما يوهمان النقص والقهر من الغير ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهذا في الواقع منهم مراعاة لجانب الملك القاهر القادر ، وإهدار لجانب الحكيم ؛ لأن الله سبحانه يتصرف في ملكه لا بعنوان أنه مالك قادر مريد قاهر فقط ، بل بمقتضى ذلك وأنه حكيم عادل رحيم منزّه عن الظلم والعيث ، متصف بكل كمال ، فعلى هذا يتمتع أن يفعل فعلا لا حكمة فيه مجردا عن الغرض بمحض اختياره لا سلطان لأحد عليه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

وعدم العلم ببعض الحكم والأغراض لا يستلزم العدم مطلقا ؛ فقد تفرد الله بعلم الزيب والحقائق ، ووصف نفسه بأنه حكيم ، وأخبر في غير آية أن الفعل قد يكون ابتلاء واختبارا ، بل قد بين أن ما يظنه الناس لا حكمة فيه ، فيه الحكمة البالغة . ألا يرون قوله تعالى « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا في طغيانهم يعمهون » وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم » وقوله عز سلطانه « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » ، كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ، وقوله « ونبلوكم بالشّر والخير فتبه » ؛ بيد أن القرآن مملوء بالتعليل للأفعال والأحكام ، وكثرة ذلك تغنيّا عن ضرب المثال هنا . وقد قال ابن القيم « وما قدروا الله حق قدره من نفي حقيقة حكته التي هي الغايات المحمودة المقصودة بفعله ، وفي موضع آخر يقول « إن في حكمة الله تعالى قدر ألف آية في كتابه ، وفي ثالث يقول « محال على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة ، والقرآن والسنة والعقول والفطرو والآيات شاهدة بطلان ذلك » . وقد نقل ابن الحاجب إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله في مختصره (١) ، ومن قبله نقله الآمدى ، ولعله تابعه فيه .

(١) شرح المصنف ج ٢ ص ٣٣٨ في دليل السج والتسليم

في علم الكلام يثبت ذلك في محصوره عند الكلام على مسلك المناسبة وهل تصلح دليلا على العلية أولا؟ ويورد الأدلة الكثيرة على هذه الدعوى، ثم يقول في نهاية كلامه: «فهذه الوجوه الستة دالة على أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد، ثم اختلف الناس بعد ذلك: فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا على المصلحة، وأنه يتبع من الله فعل التبيح وفعل العيب؛ والفقهاء يقولون إنما شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا على عبادته» (١) . ١٥١ .

أقول ولا شراية في هذا، لأن العالم انقسم ثمانية إذا ألق في علمين قد يتصر في أحدهما ما يبطله في الآخر إذا اختلف إمامه فيهما، وإمام الرازي في الكلام الأشعري، وإمامه في الفقه والأصول الشافعي. وأعجب من هذا أنه في أصول الفقه نصر التعليل في هذا الموضع المناسبة، وأبطله في تعريف العلة. ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد نفسه عند التعريف يصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في التمسيد في هذه المسألة فأنكر التعليل، وفي المناسبة لم يجد لهم كلاما فاعترف به أو قلده غيره وساء عن أصله الذي أصله. ومن الإنصاف أن نقول: إنه أبان آخرا ما أراد من التقي أولاه وهو أن غيه كان منصبا على الوجوب لا على أصل التعليل.

فإن استبشع الأشعرية لمعظة الغرض، فنحن لا نقصد منها الغرض التقوي الذي هو الفائدة المقصودة السائدة على نفس الفاعل بكمال، بل قصدنا معناه الاصطلاحي وهو ما لأجله فعل الفاعل الفعل، وهو مرادف للعناية عند نفس الفاعل، وهذا المعنى أعم من المعنى التقوي حيث ينقرد عنه في عالم يمكن له وجود منه كمال على الفاعل، بل إنما كان متمحضا لتكميل الغير فقط، فيكون الباعث محض الجود من الفاعل والرحمة، فهو أمر يتبع الكمال لا يتبعه الكمال، كما قال الأستاذ الإمام.

فعل المسكر يتعلل بعدم الإذن من الشارع في الإطلاق، وهذا لا يفيد في كثير ولا قليل؛ فإننا كذلك لم نجد الإذن في القول باستحالة التعليل مع مخالفة هذا القول لصريح الآيات الناطقة بالتعليل.

وإن استهجنوا لفظه الوجوب عليه، فنقاتلوه لم يقولوا إن أحدا أوجب عليه

(١) نقله صاحب براس العقول ص ٣٣٩

فعل ما لم يفعله أو عكس ما فعل . كيف وقد صرحوا بأن وجوب الثواب وجوب جود ، كما نقله الشيخ المقبلي في عله الشايع عن معتزلة بغداد من كتبهم التي عبرت عن آرائهم الصحيحة ، ثم قال : والنافلون لها حرفوها في كثير من المسائل حتى لإخوانهم معتزلة البصرة فما بالك بغيرهم ! .

وإذا كان هذا هو معنى الواجب عليه عندهم ، كان مساوياً لما قاله الماتريدية وبعض الأشاعرة : وجوب تفضل وإحسان . يدلنا على هذا ما قالوه في مسألة وجوب الأصلح التي هي كالأساس لما نحن فيه : « إن قدرة الله لا تتعلق بغير الأصلح ، لأن تركه بخل يستحيل على الكريم البالغ نهاية الكرم ، فلما ألزموا بتخليد الكافر وتعذيب العصاة ، اعترفوا بأن ما وقع هو الأصلح في حقهم . وهذا مع ما فيه من مكارية الوجدان ، دليل على أنهم لم يحملوا لأحد عليه سلطاناً يوجب عليه ، ولكنهم أرادوا أن يصفوه بمنتهى الكمال فأخطئوا في التعبير .

يقول ابن الهمام في مسأيرته عند تحقيق معنى وجوب الأصلح : « واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل ؛ فتركه المراعاة - أي مراعاة ما هو الأصلح للعبد في الدين فقط - أو في الدين والدنيا على الخلاف - مع قيام الداعي وانتفاء الصارف ، بخل يجب تنزيهه تعالى عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه عما لا يليق . » ثم قال في نهاية كلامه : « إن المعتزلة يقولون إن قدرته لا تتعلق بترك الأصلح فهو محال عليه ، والذي علم وقوعه هو الأصلح كخلود الكفار في النار وتعذيب العصاة ؛ فقولهم : يجب الأصلح كقولنا : يجب أن لا يتصف بنقص ، ويجب وقوع وعده ، أوه .

بعد هذا يقال : هل قال أهل الوجوب : إن الله ترك شيئاً من هذه الواجبات حتى يذم ؟ أو هل توجه منهم ذم له أو لوم على فعل وقع منه ظواه خالف الواجب عليه فيه ؟ فإن أثبت المخالف أنهم نطقوا بشيء من هذا ، حكمنا عليهم بالخروج عن دائرة الإسلام ، وإلا فلا معنى للتنازع بالألقاب ، والتقاتل من أجل الالفاظ ، والتعقيد لعقائد المسلمين السهلة التي جاء بها دين الفطرة .

وإذا كان المولى سبحانه قد أوجب عليه أشياء كالرزق والرحمة وغيرها كما نطقت به الآيات ، وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ، كتب ربكم على نفسه الرحمة ، وكان حقا علينا نصر المؤمنين ، وكان على ربك حتما مقضيا ، وكان على ربك وعدا مشئولا ، فعلينا التسليم بذلك ، ولا نتوسع في إطلاق هذه اللفظة ، تأديبا في جانب الله عز ساطاته ، ووقوفا عند ما حده القرآن ، وفي هذا سلامة المعتمد ، وهو ما سار عليه سلفنا الصالح رضوان الله عليهم ، قبل خلط العقائد بالفلسفة ، وقبل أن يدخل الدخيل على المسلمين الذي أفسد عليهم كثيرا من معتقداتهم ، وفرق وحدتهم ، وجعلهم أحزابا وشيعا يكفتر بعضهم بعضا .

وكثيرا ما وجدنا العلماء المنتسبين إلى السنة يعترفون بمعنى الوجوب ، ولكنهم مع هذا يحرزون من إطلاق لفظة الوجوب عليه .

قال سيف الدين أبو المعين ^(١) النسفي في تبصرة الأدلة : إن إرسال الرسل عند أصحابنا في حيز الواجبات ، لا بمعنى أنه وجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه ، بل بمعنى أنه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة ، ا هـ . وقال نجم الدين الطوفي الحنبلي في رسالته في المصالح بعد أن ذكر أدلة الفريقة ، والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل ألزم التفضل بها ، لا واجبة عليه ، كما في آية التوبة : إنما التوبة على الله ، فإن قبولها واجب منه لا عليه ، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل كتب ربكم على نفسه الرحمة ، ا هـ .

النتيجة : أن هذا الخلاف بين العلماء بعد طول المطاف وتشعب الطرق ، رجع إلى الوافق في المعنى المقصود ، وهو أن أفعاله وأحكامه جميعها لحكم قصدها الله وأرادها ، وبقي الخلاف في تسميتها غرضا وباعثا . ففدا بعد هذا أقرب إلى بحث لغوي منه إلى خلاف في معتقد إسلامي . ولا يقال إن الخلاف لا زال قائما بعد هذا الاتفاق في أن هذه الحكم والمصالح المترتبة على الأفعال والأحكام تبعث المولى على الفعل والتشريع أولا ، فلم تخرج المسألة عن دائرة الكلام إلى حيث البحث في إطلاق الالفاظ ؛ لأننا نقول لذلك القائل : هذه الحكم قصدها الشارع أو لم يقصدها ؟

(١) نقله الرجائي في حاشيته على التلويح ٢ - ٢٨٦ .

فان صرح بالثاني ، سلب المختار اختياره ، والحكيم حكته ، لأنه لا يقال لفائدة أعتبت فعلا من غير قصد ، حكمة ، وإلا لوسم بذلك الطفل الرضيع التي رجله فتنتلت عتريا كادت تلسع أمه . بل لوسم بذلك الحيوان الأعجم وطىء حية قصدت نائما بأذى . وإن اختار الأول فهو معنى ما يقوله المخالفون من أنها باعثة له ، حيث قالوا : قصد للمصلحة للبيد ، ومن أجل هذه المصلحة شرع الحكم لاسلطان لأحد عليه ، واختيار هذا الحكم الذي يترتب عليه هذه المصاحبة دون غيره لا بد أن يكون لمراجع ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال كما تقولون ، وليس هنا ما يصلح مرجحا إلا مجرد ترتب الفائدة ، وهو ما قصده من الغرض والباعث .

قال القرافي وغيره : إنه يمكن الترجيح بالإرادة وهو أمر راجع اليه تعالى . وبيانه : أننا نسلم أنه لا بد من مرجح ولكنه ليس مجرد ترتب الفائدة ولا ما هو أعم منها ككون الفعل راجحا في نفسه ، بل لأن الإرادة القديمة لا تتعلق إلا بذلك حيث إن القدرة تتعلق بكل ممكن كان من المعلوم أنه يوجد أو أنه لا يوجد ، بخلاف الإرادة فلا تتعلق إلا بما كان من المعلوم أنه يوجد والجواب : أن الإرادة صفة تخصص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة ، ولا يلزم من مجرد التخصيص بوقت دون وقت وحال دون حال ، الوقوع ، وإلا لما كان للقادر أن يفعل وأن لا يفعل ، فينتفي أثر القدرة التي وظيفتها إبراز الفعل بعد تخصيص الإرادة على وفق ما علمه . إذا ثبت هذا بقى نسبة الفعل الى المريد كنسبته الى القادر في أنه مستوى الطرفين ، ويكون المرجح هو داعي الحكمة ، وهو أمر خارج عن الذات . وقول سعد الدين في شرح المقاصد في هذا الخلاف بعد طول الاستدلال والرد ، والحق أن تعاميل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر ، كما يجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك . وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث ، إن إراد به تعميم الغرض الظاهر لنا فسلم ولا نزاع فيه ، وإن أراد به في الواقع ونفس الأمر فبحثه في محل البحث ، لأنه لا تلازم بين عدم انضور وعدم الثبوت في الواقع ، ولأن اللازم على نفي التعليل في الجميع وهو العبث وعدم وقوع الفعل وارد على نفيه في البعض ، وكذلك اللازم على إثبات التعليل في الكل وارد على إثباته

في البعض . ولا يرد على دعوى العموم الأحكام التعبدية فانها غير معقولة المعنى والتعليل فرع المعقولية . نعم لا يرد إلا على مدعى الحكمة وظهورها في كل حكم إن وجد من يقول بذلك ، ونحن لا نقول به ، والأحكام التعبدية فيها حكم ، ولكن خفيت عنا . ومقالنا ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار ، (١) ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم ، (٢) أحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ، (٣) ربنا آما بأنك الحكيم لك في كل شيء حكمة ، ومن لطيف حكمتك أخفيت عنا كثيرا من حكمتك ، وهي آية من آيات ألوهيتك ، وبرهان قاطع على وحدانيتك ، وحجة دامغة تقف أمامها عقول الموحدين خاضعة مسلمة ، وعقول أهل الزيغ والإلحاد سائلة مشككة .

وعلى الباحث في أمور الدين أن يراعى جميع النصوص ويؤمن بجميع ما ورد ، واضعاً نفسه حيث وضعه الله بلا إفراط ولا تفريط ، فلا يهدر عقله فيمنعه النظر فيما أزل الله ، ولا يرغى له العنمان حتى يبحث في كل شيء من ذات الله وصفاته وما تفرد به من علم الغيب وسر الوجود . فإن الله سبحانه جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب . ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون ، إذ لو كان ، كيف كان يكون ؟ فمعلومات الله لا تنهاى ، ومعلومات العبد متناهية ، والمتناهى لا يساوى إلا يقتضى ؛ فأنه يعلم الأشياء على سبيل التمام لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه ، والعبد لو علم شيئاً عليه ناقصاً ، فلو أدرك صفة من صفاته أو جملة منها ، جهل باقية ، وقد يخطئ في معرفة الشيء ثم يستبين له بعد الخطأ .

وإذا كان هذا هو المشاهد المحسوس الذي لا ينكره عاقل ، فكيف يليق بمسلم آمن بالله أن ينفي حكمته في أفعاله وأحكامه من أجل عدم إدراك عقله القاصر

(١) سورة آل عمران آية ١٩١

(٢) المؤمن آية ٧

(٣) المؤمنون آيتي ١١٥ ، ١١٦

لبعض الحكماء ؟ أو يحاول إدراك كل حكمة فيأتي بأشياء ركيكة تنفر منها العقول السليمة ، معتمداً في ذلك على وجوب الحكمة ، وأنه وصف نفسه بالحكيم .

تنبيه : ظهر مما تقدم أن مرادهم بالعلة المختلف في التعليل بها هو العلة الغائية . وقد قسم المتكلمون العلة الى أقسام على نهج تقسيم الحكماء لها . فالحكماء قسموها الى قسمين : تامة وناقصة . فالتامة هي ما يجب وجود المعلول عند وجودها . والناقصة بخلافها ؛ وهي أقسام : علة مادية وهي ما به الشيء بالقوة : وصورية وهي ما به الشيء بالفعل وهما جزآن من المعلول : وعلة فاعلية وهي ما تؤثر في وجود المعلول ؛ وغائية وهي المؤثرة في مؤثرية الفاعل ، أي ما صار الفاعل فاعلاً لأجلها ، وهو الداعي والغاية وهما خارجان عن المعلول .

ويقول علماء الكلام بعد مراجعتهم الحكماء في هذا التقسيم : إن العلة الغائية لا تكون إلا لفعل بالاختيار ، فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة . وقد تسمى هذه الحكمة والفائدة غاية تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل ، وغرض مقصود^(١) للفاعل . وعرف الحكماء العلة العقلية بأنها المؤثرة في المعلول بذاتها كالنار فإنها مؤثرة في الاحتراق بطبيعتها . والمعنولة قالوا : هي المؤثرة بقوة يخلقها الله فيها ويوجد الاحتراق عقيب المماسه بلا خلق الله له بل بهذه القوة التي أودعها الله فيها . والاشاعرة قالوا : هي ما تؤثر بخلق الله ، أي أن الاحتراق يوجد عقيب المماسه بخلق الله له ، لأنه قد توجد المماسه ولا يوجد الاحتراق كما في قصة إبراهيم عليه السلام .

(١) راجع المواقف ج ٤ ص ١٠٣ .

الفصل الثاني

في حقيقة العلة عند الأصوليين

وفيه مسائلتان وخاتمة

المسألة الأولى : في ذكر تعريفات الأصوليين للعلة :

ذهب علماء الأصول في تعريف العلة مذاهب شتى ، كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته في التعليل . فالموجب هناك سار على طريقتة لا يبالى بالألفاظ متى وضع المقصود له . والمنازع هناك لما لم يجد له سبيلا إلى المنع هنا تحايل وتكاف وأطلق الكلام على حذر شديد ، وضيق الدائرة بما وضعه من قيود ، ووقف على ألبس الألفاظ عليها تلين له أو يبلغ بها غايته . ومن توسط في العقيدة توسط هنا فلم يطلق لنفسه العنان حتى يلحق بالمفرطين ، ولا وضع الفيد الثقيل في رجله حتى يكون من المتغالين .

كثرت هذه التعاريف وتعددت مع تنوع الطعون فيها حتى حار الباحث في تمييز صحيحها من فاسدها . ولذلك بعد أن وقفت على خلافهم السابق وأدركت ما فيه من مغالاة أولاً وتقريب من وجهة النظر آخراً ، يهون عليك الخطب ، وتظهر فيها بعين الإنصاف متجذبا في مناقشتها طريق الاعتساف .

التعريف الأول للحنفية : جاءنا عن علمائهم فيه عبارات كثيرة متأثرة بمذهبهم الكلامي — مذهب الماتريدية — في التعليل تارة ، وبأقوال مخالفينهم في المفيدة مرة أخرى . وإليك جملة منها مرتبة ترتيبا زمنيا حسنا وقفت عليه :

يقول الكرخي في رسالته في الفرق بين علة الحكم وحكمه : إن علة موجبة وحكمته غير موجبة . وأبو بكر الجصاص في أصوله عرفها بأنها : المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقا بوجودها ، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم . ثم صرح في عدة مواضع من كتابه بأنها علامة وأماراة على الحكم فقط . ففي أحدها يقول : العلة الحقيقية ما كان موجبا للحكم يستحيل وجودها عارية

من أحكامها ، وعلل الشرع التي يقع القياس عليها لا يستحيل فيها ذلك ، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام يستدل بها عليها . وفي آخر يقول : وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له ، وهو مع هذا يصرح في باب — ذكر شروط الحكم مع العلة — بأنها موجبة حيث قال : وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تقدمها ، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها ، وإن لم تكن الشرائط موجبة له ، وذلك نحو قولنا : إن الزنا يوجب الرجم مع شرط الإحصان ، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنا . وفي باب — وصف العلة الشرعية وكيفية استخراجها — يقول : إذا كانت العلة ذات أوصاف لجميع تلك الأوصاف علة واحدة ، وغير جائز أن يقال : إن كل وصف منها علة ؛ لأن العلة ما يوجب الحكم . ثم قال : إن هذا الإيجاب ليس كإيجاب العلة العقلية لحكمها . وعرفها أبو زيد الدبوسي - على ما نقله غير واحد عنه - بأنها المعرف للحكم .

وعرفها غير الاسلام في أصوله في موضعين :

ففي بيان ركن القياس قال : ما جعل تعلما على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص بصفته كالقدر والجنس ، أولا بها كالعجز عن التسليم في النهي عن بيع الآبق ، وجعل الفرع نظيرا للأصل في الحكم بوجوده فيه .

وفي باب بيان علل الشرائع يقول : هي عبارة عما يضاف إليه وجوب (١) الحكم ابتداء ، مثل البيع للملك ، والنكاح للحل ، والقتل للقصاص ، وما أشبه ذلك ، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها ، وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب إلى العلة فصارت موجبة في حق العباد بمعمل صاحب الشرع إياها كذلك ؛ وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة ، وهذا كأفعال العباد من الطاعات بالنسبة إلى الثواب .

ثم يوضح ذلك في شرح التفويم فيقول : « لو جعلنا العلة موجبة بذواتها يؤدي إلى الشراكة في الألوهية ، فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ، ولا يجوز أن

(١) المراد بالوجوب الثبوت على ما صرح به في التفسير ، ولا يعترض بالشرط لأن الشرط يرجع عند الشرط لأنه يوجد به . أو المراد لزوم كافي وحيد لا يرد الاعتراض بالشرط .

تجعل أعلاما محضة أيضا ، لأن أفعال العباد تخرج حينئذ عن البين فتصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب ، والقصاص شرع جزاء على الفعل . وكذلك إذا جعلنا الأسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية : فثبت أن القول العدل ما ذكرنا وهو أنها موجبة بحمل الله تعالى إياها كذلك في حق العمل .

وهذا التعريف شامل للعلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والأوقات للعبادات ، وللعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الأقيسة ، فإن الحكم في المنصوص عليه يضاف إلى العلة بالنسبة إلى الفرع ، كما صرح بذلك عبد العزيز البخاري في شرحه .

وعلى طريقة نثر الإسلام سار المتأخرون منهم ، فن عرفها بالموجب أراد بالنسبة إلينا ؛ ومن قال إنها أمانة وعلامة أراد بالنسبة إلى المولى جل وعلا ، جعلها أمانة لنا على الحكم ، وهو الموجب وحده .

وهكذا يوضح اللاحق منهم ما أبهمه السابق ، لما زادت المناظرات ، وفضج الجدل بينهم وبين مخالفهم . فالكرخي يطلق الإيجاب إطلاقا ، والجصاص يتابعه مرة فيعبر بالإيجاب ، ويخالفه أخرى قائلا : إنها علامة وأمانة ؛ والدبوسي يحزم بأنها المعرف فيما نقل لنا عنه ، ولعله الآخر غير في الإطلاق كسابقه فيما لم ينقل لنا من كلامه ، حتى يأتي نثر الإسلام ويصرح بالأمرين إزاءها موضحا هذا الاختلاف بأنه تابع للاعتبار واختلاف النسبة .

ثم يأتي من بعد هؤلاء صدر الشريعة ويمرفها . بما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . ثم يفسر الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم ، أى بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فتصريحهم مع الإيجاب بالمعرف والعلامة يحدد مرادهم من الإيجاب وأنه ليس إيجابا كالإيجاب المنسوب للمعتزلة بل بمعنى آخر ، كما أنه يخرجها عن العلامة المحضة كما ذهب إليه فريق من المتكلمين فيما يأتي . ولقد فسر ابن الهمام في تحريره ، التعريف المراد لهم بما يلتقى مع الإيجاب على مذهبهم فقال وتلك عبارته مع شرحه : العلة ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة : جلب مصلحة أو تكميلها ، أو دفع

مفسدة أو تقليلها ، ثم رتب على ذلك لوازم فقال : « فلزم تعريفه أى تعريف ذلك الوصف للحكم بمعنى أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم ، اهـ المقصود منه .

فإذا كان هذا هو مرادهم من الإيجاب ، فلا داعى للتشنيع عليهم بأنكم جعلتم العلة موجبة على الله تعالى وهو لا يجب عليه شيء . وإذا كان هذا هو غرضهم من المعرف ، فلا معنى لما قيل إن التعريف غير مانع من دخول العلامة فيه . ومن أجل هذا قال الفناى فى فصول البدائع : إن العلة بمعنى المعرف يشترط فى قبولها البعث والتأثير ، وهذا الشرط يخرج العلامة المحضة .

التعريف الثانى للغزالى : نسبوا إليه أنه قال : « إنها المؤثر فى الحكم يجعل الله تعالى ، ثم أخذوا يناقشون هذا التعريف ويردون على قائله مبطلين كلامه . ونحن لا نسلم هذه المناقشات ولا فصلق تلك النسبة إلا إذا رجعنا الى كتبه التى عبرت عن رأيه لتقف على حقيقة مذهبه أولا ، فنقول :

قال رحمه الله فى شفاء الغليل ما نصه « العلة الشرعية أمارات ، وإن المناسب الخيل لا يوجب الحكم لذاته ، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا ، لأن تأثير الأسباب فى اقتضاء الأحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا فى إيجاب الوضوء وإن لم يناسب ، اهـ .

وقال فى المستصنى عند كلامه على النص الصريح فى العلية فى الرد على القاضى فى أن اللام ليست للتعليل كما فى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » إل للتوقيت ، قال : وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ، ولا معنى لعله الشرع إلا العلامة المنصوبة . وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ، ولا يبعد تسمية السبب علة . وفى موضع آخر يبعد أن بين أن العلة يجوز أن تكون حكما شرعيا أو وصفا محسوسا أو من أفعال المكلفين ، أو وصفا مجردا أو مناسبيا أو غير مناسب إلخ ؛ يقول : وأما التفصيلات فغنى العلة فيها العلامة ، وسائر الأقسام التى ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة . وفى مسألة جواز تعليل الحكم بمتين قال : والصحيح عندنا جوازه ، لأن العلة الشرعية علامة ؛ ولا يتمتع نصب علامتين على شيء واحد . وفى الكلام على العلة

القاصرة يقول هي صحيحة عندنا ، لأن التعدية فرع الصحة ؛ فإن قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فاندتهما قيل لإنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخونها عن الفائدة . ثم أجاب بجوابين : الأول تسليم عدم الفائدة مع صحة العلة . والثاني بمنع عدم الفائدة ، بل لها فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استعماله للقول ... الخ .

وفي مسألة إضافة حكم الأصل إلى النص أو العلة يقول : « إن هذا نزاع لا تحقيق تحته ، فإننا لا نفنى بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم ، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسمائها فقال : لا تشربوا الخمر والبيذ وكذا وكان استيعابه مجازي الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الإسكار فنقول : الحكم مضاف إلى الخمر والبيذ بالنص ، ولكن الإضافة إليه معتل بالشدة ، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة ، اهـ .

وقال في حصر مجازي الاجتهاد في العلل : « أعلم أنا نعني بالعلة في الشرعيات . مناط الحكم ، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه ، ٢٥ ص ٢٣٠ المستصفي .

فهذه النصوص من كلامه تعطينا صورة واضحة لرأيه في العلة ، وأنه لم يتقيد في إطلاق الالفاظ كغيره من المتكلمين ، بل نراه مرة يطلق عليها : المعرف والأمانة : وحينا يطلق عليها : الباعث للشارع على شرع الحكم ؛ وتارة يعرفه بالموجب لا بذاته بل بجعل الله تعالى . وهذا يدلنا على أن هذه الالفاظ يصح إطلاقها على العلة بالاعتبار ، وأنه لا معنى لجعل اختلاف العبارات في التعريف مشار نزاع ومبدأ شقاق بين العلماء . وقد صرح في موضع آخر أن منشأ النزاع في التعريف هو اختلافهم في مأخذ العلل الشرعية : أهو العلل العقلية ، أم الباعث ، أم علة المرض الذي يظهر المرض عندهما ؟ أولا : وثانياً اختلافهم في المذاهب الكلامية ، فيقول : إن من غلب على طبعه الكلام يقال له في المناظرة : نفى بالعلة الموجب لأن هذا هو اللائق به .

هذا ما يتعلق بنقل مذهبه ، وهو كما ترى لا يخرج في جملة عن تعريفات الخفية .

فقد صرحوا بذلك كله : المعرف والامارة والإيجاب يجعل الله لا بالذات ،
 والباعث للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . فيدخل في دائرتهم
 في التعريف . وقول العطار^(١) في تفسير تعريفه بالمؤثر : إن التأثير في التعلق الحادث
 لأن الحكم قديم عنده وهذا يكون بحرى العادة ، وحيث يرجع الى رأى الجمهور ،
 ويكون الفرق بينهما أن الارتباط على رأى الغزالي بين العلة والحكم ، وعلى رأى
 الجمهور بين العلم بالصلة والحكم - محاولة منه لجذبه لدائرتهم إن صحت في هذا
 التعريف فلا تصح في تعريفه بالباعث للشارع على شرع الحكم . على أن من سماهم
 العطار جمهورا ، وهم أصحاب التعريف بالمعرف فقط ، تحرزوا من إطلاق لفظي
 باعث وموجب ، والغزالي لم يتحرز ، وهو فرق جوهرى ، خصوصا عند أولئك
 الجمهور الذين شددوا التكثير على مطلق هاتين اللفظتين حتى كادوا أن يحكموا عليه
 بحكم قاس شديد .

وأما ما يتعلق بالمناقشة فإنها نزاع في الألفاظ تابع للخلاف في أصل التعليل ،
 ولا داعى لذكرها بعد ما تقدم في ذلك الأصل .

التعريف الثالث للآمدى وابن الحاجب : قالوا : هو الباعث والداعى لشرع الحكم .
 وفسرا الباعث بما يترتب على شرع الحكم عنده جلب مصلحة أو دفع مفسدة
 قصده الشارع . وإذا كان هذا معنى كونها باعثة فلا وجه للتشويش عليهم بأنهم
 قالوا بمؤثر في الأحكام غير الله ، وبأن هناك قوة تدفعه على شرع الأحكام ،
 سبحانه جل علاه .

وأما من أول البعث فيه على أنه باعث للمكاف على الامتثال ، كتنق الدين
 السبكي ، كما نقله ابنه عنه في شرحه على المنهاج وجمع الجوامع ، فع مخالفته لعبارة المعرف
 بالباعث حيث صرح بأنها باعثة للشارع كما قال صدر الشريعة ، ما يكون باعثا
 للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب ، وكما قال الغزالي باعث للشرع الخ -
 لا ينطبق إلا على مقصود الشارع من شرعه الأحكام ، الذى هو المصالح ، كحفظ
 النفوس في شرع القصاص ، وحفظ العقول في شرع الحد في الخمر ، وحفظ الأنساب

(١) حاشيته على جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٥٠ في تعريف العلة

في شرع الحد في الزنا ، فانها هي التي تبعث المكلف على الامتثال لحكم الله ، فيقيم الإمام الحد ، ويمتنع القاتل والزاني والسارق عن فعله ، كما صرح بذلك صاحب المقالة نفسه في بعض كتبه حيث قال : « إن المراد ^(١) أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ولا باعثة عليه ، لأن الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة اليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع ، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ ، فإذا فعل المكلف أو السلطان أوولى الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالاً لأمر الله به وكونه وسيلة الى حفظ النفوس ، كان لهم أجران : أجر على القصاص ، وأجر على حفظ النفوس ، وكلاهما مأمور به من الله تعالى ، أحدهما بقوله تعالى « كتب عليكم القصاص » ، والثاني إما بالاستنباط أو بالإيمان من قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » . ثم قال : وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ، ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان ، وأنه أكثر أجراً من التعبدى ، وإن كان الأجر الواحد في التعبدى قد يكون أعظم ، لأن النفس لاحظ لها فيه ، وأن العلة الفاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكره فيها ، وهي قصد المكلف فعله لأجلها ، فيزداد أجره .

ونحن نقول لصاحب هذا التأويل : هل تعترف بأن حفظ النفوس علة أولاً ؟ فان نفي كونه علة أجبناء بأن تأويلك باطل ؛ وإن اعترف بعليته قلنا له : خالفت جمهور الفقهاء الثمائلين بأن العلة هي القتل العمد العدوان لا حفظ النفوس . من أجل ذلك قال الكوراني : إن هذا أمر محتجج للسبكي لا معنى له ، كما نقله العطار عنه في حواشى جمع الجوامع ^(٢) .

ولولا أن صاحب المقالة قالها توفيقاً بين كلام المتكلمين والفقهاء ، حيث نفي الأولون التعليل وأثبتته الآخرون ، وعرفوا العلة بالبائع ، لجعلنا هذا رأياً له غير ما قالوه ؛ ولكنه متأثر بمنع التعليل فارتكب هذا التكلف لتصحيح المذهب . ولو عكس الأمر وصح التعريف بالبائع وأبطل منع التعليل ، لكان خيراً له ، ولما

(١) تراس «مقول ص ٢٢٤ .

(٢) ٢٠ - ٢٥٠ .

خالف نصوص القرآن والسنة الصريحة من أجل مقالات المتكلمين التي لا نجدى
نفعاً . والله أعلم .

التعريف الرابع للمعتزلة : نقل الأصوليون عنهم أنهم عرفوا العلة بأنها المؤثر
بذاته في الحكم . وفي لفظ آخر : هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة
أو دفع مفسدة قصده الشارع . فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى كقولهم في العلة العقلية . وفسروا هذا الإيجاب والتأثير بالذات بأن العقل
يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب
من موجب ، فإذا تحققت العلة بالدليل حكم العقل . وليس معناه أنها توجب بذاتها
وتؤثر متى وجدت لأنها أعراض وأفعال تنقضي فلا يعقل هذا المعنى . هكذا صور
مذهب المعتزلة غير واحد من الأصوليين كالسعد في التلويح .

وأنت إذا عرفت أن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله كإخوانهم بقية المسلمين
وأن العقل عندهم ليس حاكماً بأنشاء الحكم ، وأن مبلغ سلطان العقل في نظرهم أنه
إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن الله حكماً في هذا الفعل يلائم ما في الفعل
من حسن أو قبح ، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً حسبما أدركه من الحكم ؛ وأن
هذا الإدراك ليس عاماً في جميع الأحكام بل في بعضها فقط كما صرح بذلك
المتصفون من مخالفيهم الذين وقفوا على حقيقة مذهبهم - أدركت ما في نسبة هذا
التعريف إليهم من الشطط والمغالاة ، وأن مقالة السعد في تصوير الإيجاب بالذات
إنما هو حد من هذا الشطط ، وتخفيف لتلك المغالاة .

يقول ابن الهمام في مسأيرته في مسألة الحسن والقبح : « إن بعض الخنفية نقل
مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يحب عليه أن يحكم في ذلك
الفعل على حسب ما فهمه العقل ، وليس هذا مذهب المعتزلة ، لأن حقيقة مذهبهم
أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولاً ، ثم يدرك أن الله حكماً في ذلك
الفعل على حسب ما أدركه العقل ، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً على حسب ذلك
الفعل ؛ ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله . ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم
بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح ، فوقعوا فيما قالوا . والحق عكس البناء
في المسألة ، ١٥٠ .

وهنا نسائل الناقلين لهذا المذهب : أى علة عرفها المعتزلة : أهى الوصف
الظاهر كما تقولون ، أم الحكمة التى هى المصلحة ؟

فإن أرادوا الثانى سلمناه بناء على ما صرحوا به فى علم الكلام من وجوب تعليل
أفعال الله وأحكامه بالمصالح والأغراض ، ويكون معنى إيجابها أنها باعثة للشارع
على شرع الحكم المحصل لها ، لأنها الانفع للعبد ، من غير أن يكون لأحد سلطان
عليه سبحانه . وهذا هو الذى يستقيم مع مذهبهم ، لأنه لا داعى لنقل التعليل الى
الأوصاف ، حيث لا مانع عندهم من التعليل بالمصالح . ويتفرع على هذا أنه يلزم المجتهد
النظر الى هذه المصالح فيدير الحكم عليها لإثباتها ونفيها . ويدلنا على أن مرادهم من العلة
هو المصلحة قول كثير من الأصوليين فى بيان مذهبهم : هو المؤثر بذاته ، بناء على
أن الحكم يقع المصلحة والمفسدة عندهم ، ولا معنى لهذا إلا أن المصلحة هى علة الحكم .

قد يقال : إن المصلحة متأخرة فى الوجود عن شرعية الحكم . بل عن وجود
الامتثال ، فكيف يجعل السابق معلولا للتأخر فى الوجود ؟ .

والجواب : أن العلة فى الحقيقة هى قصد تحصيل المصلحة لا ذات المصلحة ،
وهذا القصد سابق على الحكم ، كما يقال : خرج فلان للقضاء فلان ، فالعلة قصد القضاء
وهو سابق ، والمتأخر هو نفس القضاء .

وإن أرادوا الأول ناقشناهم فى تأثير الوصف بالذات فى الحكم : هل أثر
الوصف مجردا عن اعتبار ما يترتب عليه ، أو أثر باعتباره ؟ فإن أرادوا الثانى
رجع إلى السابق وهو تأثير نفس المصالح ، وإن أرادوا الأول منعناه لخلوه عن
المعنى حيثئذ ، لأنه لا يعقل أن القتل العمد يوجب القصاص أو يؤثر فيه بذاته .
وتطبيق مذهبهم فى العلل العقلية هنا لا يفيد ، لأن تأثيرها عندهم بقوة يخلقها الله
فيها من غير أن يخلق الله الأثر عقبيها . فالتأثير يؤثر فى الاحتراق عند المماسه
بنلك القوة التى خلقها الله فيها ، وغاية تأثير القتل على هذا أن يؤثر حر الرقبة
فى إزهاق الروح ، وليس وجوب القصاص أثرا للحز حتى يؤثر فيه بذاته ، وإنما
العقل يدرك فى هذه الحالة ما فى القتل من الفج ، ثم يدرك أن الله حكما يزبل هذا
الفج أو الفساد المترقب على هذا الاعتداء ، بناء على وجوب رعاية الأصلح .

وهذا عند التأمل يلتقى مع قول الفقهاء إن أحكام الله تابعة للمصالح تفضلا

وإحسانا ، وليس بينهما فرق إلا في التعبير بلفظي الوجوب والتفضل ؛ لأن معنى تبينها أنها من أجلها شرعت ، ولولا المصالح ما شرعت الأحكام . ومن يستقرىء الأحكام كلها يجدها كذلك .

وقد صرح بهذا نفاة التعليل في كتبهم الأصولية في بحث المناسبة وصلاحتها دليلا على العلية . قال البيضاوى في منهاجه ، والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع ، ثم قال ، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا ، وقال الأسنوى في شرحه : « إنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان ، لا على سبيل الحتم والوجوب ، خلافا للمعتزلة . »

التعريف الخامس : وهو لفريق من المتكلمين ، قالوا : إنها المعرفة للحكم بأن جعلت علما على الحكم ؛ فإذا وجد المعنى عرفنا وجود الحكم من غير تأثير فيه . عرفوها بهذا ، ثم سموه بأنه قول الجمهور . وقال عنه صاحب جمع الجوامع : إنه قول أهل الحق .

تأثر أصحاب هذا التعريف بمذهب الأشعرى إلى حد بعيد . يرى ذلك واضحا في موضعين ؛ أولا : في رددهم على التعريفات الأخرى بما قيل في علم الكلام من أن أحكامه غير معللة بالأغراض فلا بحث ولا إيجاب . وثانيا : في فرارهم من لفظ موم إلى لفظ غير موم . قال البتاني في حاشيته على جمع الجوامع : « وأنت إذا تأملت موارد العلة واستمالاتها تعلم أنه لا يحصى عن كون العلة بمعنى الباعث ، وأنه مراد من عبر عنها بالمعرف كما قاله الآمدي ، وإنما تحاشى من عبر بالمعرف ما يلزم التعبير بالباعث من الإيهام ، اهـ . »

ولم يند حاولوا إصلاح هذا التعريف وتشديد أركانه بزيادة قيد مرة ، وحذفه مرة أخرى ، مع بيان المراد ، كي يقوى على الوقوف أمام ما وجه إليه من الطعون . واليك بعض خطوات هذا التعريف ، وما طرأ عليه من تغييرات في عصوره المختلفة : أول من قاله ^(١) — فيما أعلم — أبو بكر الصديق الشافعي المتوفى سنة ٣٣٠ هـ

(١) نسبة إليه الفركاني في إرشاد الفحول .

الذي قيل عنه إنه أعلم خلق الله بالاصول بعد الشافعي . وإذا علمت أنه عاصر
الاشعري وناظره في المسائل الكلامية ، أدركت سر هذا التعريف . ثم عرفها
أبو زيد الدبوسي من الخنفية بذلك ، ولكن نثر الاسلام ومن بعده من علمائهم
يؤا مراده بهذا ، وأنه مخالف لما أراد به هؤلاء .

جاء الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ حامل لواء الدفاع عن الاشعري
وعقيدته في عصره ، واختار هذا التعريف في محصوله ، لكنه لما وجد اعتراضا
وجه عليه خلاصته أنه غير جامع حيث لا يشمل العلة المستتبطة فانها تعرف
بالحكم فاذا عرفته كان دورا ، فرمته بأنها معرفة لحكم الفرع فقط ، وبه اندفع
الدور ، لأن حكم الاصل عزف بالنص أو الإجماع ، ومنه عرفنا العلة بالاجتهاد
فصارت أمانة على الحكم في جميع محالها ما عدا الاصل . غير أننا رأينا عرفها
في الرسالة الهائية كما نقله الزركشي في البحر المحيط عنه ، بأنها الموجبة بالعادة ،
وهو قريب من تعريفها بالموجب بجعل الله ، إن لم يكن عينه .

ثم جاء البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ وعرفها بذلك في منهاجه ، وأورد
الاعتراض السابق وأجاب بحجواب إمامه الرازي .

ثم جاء من بعده جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٢٢ هـ في شرحه على
المنهاج واختار هذا التعريف ، وردا ما أوردوه ، ثم دفع بدفعهم ، إلا أنه رأى أن
التعريف بعد ذلك يبدو ناقصا ، لأنه بلفظه السابق عام شامل لحكم الاصل والفرع ؛
فيزيد فيه قيد الفرع حتى لا يتطرق اليه خلال ولا اعتراض ، فصار حيثئذ هكذا :
« العلة هي المرف لحكم الفرع ، أي الذي من شأنه إذا وجد فيه كان مرفا لحكمه » .
قال : « وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إیرادات ضعيفة فاحذرهما » اهـ .

والعبارة الأخيرة محتملة لأن يكون هو صاحب التقييد والاعتراضات
وجهت اليه ، أو أن يكون صاحب الزيادة سابقا له وهو واقعته ونبه على ما ورد
عليها ، وهذا شيء لا يعنيننا الآن .

ثم يتعقب ذلك السعد المتوفى سنة ٧٩٢ هـ بأن تلك الزيادة مضرّة بالتعريف
حيث يلزم أن لا يكون للأصل مدخل ، إذ التقدير أنه ليس يباعث ، وأن لا يكون
الوصف المتحقق في الاصل هو العلة . وهذا كما ترى مخالف لما أطبق عليه

الأصوليون من قولهم في تعريف القياس : « لمشاركته له في علة حكمه » وقولهم : إن حكم الأصل معلن بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع . واختار^(١) هو وغيره أنها معرفة لحكم الأصل كما عرفت حكم الفرع ، وأن الحق الإطلاق .

إلى هنا رجع الاعتراض بالدور مرة أخرى ، فدفعوه بأحد وجهين :

الاول : أن تعريفها للحكم من حيث التعدية ، وتعريفه إياها من حيث الوجود .

والثاني : أن تعريفها للحكم بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه الكلي . قال السعد في حواشيه على شرح المختصر : « إن كون الوصف معرفاً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به ، كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع ؟ بل معناه : أن الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف أمانة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة . مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر ، وعمل يكونها مانعاً أحر يقذف بالزبد ، كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر . وبهذا يندفع الدور . والحاصل : أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله ، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية ، اهـ .

وبهذا التحرير يدفع الاعتراض بالعلة المنصوصة والمجمع عليها ، بأن الحكم عرف بالنص والإجماع أيضاً ، فلا فائدة للتعريف بالعلة ، فمثلاً لو قال الشارع : حرمت الخمر للإسكار ، عرف الحكم بالنص في جميع أفراد المسكر ولا فائدة للعلة . ووجه الدفع : أن النص يقطع النظر عن التعليل أفاد ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته ، والتعليل بالإسكار أفاد أن علامة ثبوت الحكم الإسكار إذ لا فائدة له سوى ذلك ، فيستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة ، ويكون هو والنيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعاً . فالعلة عرفت حكم الخمر لا في ذاته بل من حيث إنه أصل يقاس عليه ، وأما في ذاته فالنص عرفه .

هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه في طريقه من عوامل المد والجزر والأخذ والرد ، في جامعيته ومانعيته ، وتسامه ونقصانه ، وهو شيء يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء بالالتقاط وتقاتلهم من أجل العبارات : الأمر الذي لم يؤله

(١) راجع حواشي السعد على الشرح المعنوي وجمع المولع بشرحه وحواشيه .

الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم ، بل لم يذفخوا إليه بالكيفية ؛ وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها : الأمر الجامع بين الأصل والفرع الذي من أجله شرع الحكم منصوحاً عليه أو غير منصوح .

يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته « ص ٥١٢ » : « فإن قال قائل : فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس ، قيل له إن شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله أو وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فزلت نازلة ليس فيها نصٌ حكمٌ فيها حكمٌ فيها حكمٌ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها ، اهـ .

وقال عبد العزيز البخاري في شرحه ^(١) لأصول نضر الإسلام عند شرح قول المصنف : معرفة النصوص بمعانيها : قال : « والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً ، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى ، أخذوا من قوله عليه السلام « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث ، أى علل ، بدليل قوله لإحدى بلفظة التأنيث ، وثلاث بدون الهاء ، اهـ .

ومع كل هذه المحاولات لم يسلم ذلك التعريف من الإيرادات . وإليك شيئاً من ذلك :

أولاً : إن التعريف غير مانع لدخول العلامة فيه ، وهي ليست من العلة في شيء ؛ لأنها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه ، كالأذان للصلاة ، والإحصان للرجم ، كما صرح به الزركشي ^(٢) وغيره . وجواب القناري في فصول البدائع بأن العلامة المحضة كالأذان معرف الوقت أو مطلق الحكم ، والعلة تعرف حكم الأصل من حيث هو حكم أصل - ضعيف لا يدفع الإيراد ، ما دام صاحب التعريف معترفاً بأن العلامة غير العلة ، ولم يقيد تعريفه بما يفيد المراد ؛ وقد قيل : المراد لا يدفع الإيراد .

(١) ١ - ١٢

(٢) عبارته في البحر المحيط ٣٠ ورقة ١٠٥ عند تعريف العلة بالمعروف : « وانقض بالعلامة فإن الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها ، .

وثانيا : أنه غير جامع لعدم شموله العلة القاصرة المستبطة . وقد جوز أصحابه التعليل بها ، وهي خالية من التعريف ، لأن النص هو الذي عرفنا الحكم . وجوابهم في العلة المستبطة بأن النص عرف الحكم في ذاته ، والعلة عرفت من حيث هو حكم أصل يقاس عليه على ما فيه من التكف الظاهر ، إن صح في المستبطة المتعدية فلا يصح في القاصرة .

وثالثا : جوزتم التعليل بالحكمة وهي خفية ، فكيف تكون معرفة ؟ فإن انفصلوا عنه بأننا لا نجوز التعليل بها إلا إذا كانت ظاهرة منضبطة وهي بهذه الحالة صالحة للتعريف ، قلنا : إن بعض أصحاب هذا التعريف نقل عنه التعليل بها مطلقا كصاحب المحصول ، كما نقله صاحب إرشاد الفحول . على أن تفسير الحكمة المختلف فيها مضطرب ، وسيأتي ما فيه .

ورابعا : إذا كانت العلة هي العلامة التي تعلق بها الحكم ، فكيف اختلفت على المجتهدين في المستبطة وإنما هي علة واحدة ؟ ، وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لأن الاجتهاد يتبع الدليل كما في الاجتهاد في القبلة عند الاشتباه ؛ فقد يغلب على ظن هذا أنها جهة المشرق ، وذلك أنها جهة المغرب . وحاصل هذا الجواب أن العلة إذا كان طريقها الاستنباط موكولة لظن المجتهد . وحيث يُلزِمهم زيادة قيد في التعريف في ظن المجتهد إذا كانت مستبطة ، وهو ما لم يصرحوا به .

وبالجملة : لم يسلم هذا التعريف كما أراده أصحابه ، وما أوقعهم في ذلك إلا إنكارهم تعليل أحكام الله . ولما اضطروا إلى القول بالعلة لأجل القياس لجئوا إلى الاصطلاح واصطلحوا على العلة بهذا المعنى وعرفوها بهذا التعريف ، ثم راحوا ينصرون مذهبهم بكل الوسائل ، ولكنها انتهت إلى ما رأيت . ومن الغريب أنهم يبنون ينكرون التعريف بالموثر هنا ، إذ تراهم يطلقون لفظة الماثر عليها في موضع آخر^(١) .

وهناك غير هذه التعريفات ، ولكنها لا تخرج في جملتها عما تقدم . غير أنا رأينا الشاطبي في موافقاته يذهب في العلة مذهباً آخر يخالف اصطلاح هؤلاء ، فسمى ما جعلوه علة سببا حيث قال : السبب ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيه ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة ، والزوال سببا في وجوب

(١) راجع بحث التامير والمذاهب فيه فيما سأتى .

للصلاة، والعقود أسبابا في إباحة الاتخاف أو انتقال الأملاك، والسرقة سببا في وجوب القطع، وما أشبه ذلك. وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفتل في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة. منضبطة أو غير منضبطة. وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: لا يقضى القاضى وهو غضبان، فإله مضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح^(١)، اهـ

فالنظر في كلاً من: يراه قد أطلق السبب على الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي جعلها الأصوليون علة، وعم فيها حتى شملت الأسباب المشروعة لأحكام وضعية كالبيع الموضوع لانتقال الأملاك، والأسباب الموضوع لأحكام تكيفية كحصول النصاب لوجوب الزكاة، والزوال لوجوب الصلاة، والنكاح لحل الوطء، والسرقة لوجوب القطع. ونراه في العلة يقول: المراد بها الحكم والمصالح. ثم يقول: فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها: ولم يشرط فيها الظهور والانضباط كما شرطوا، ثم يصرح بأن المسألة اصطلاح.

تلييه:

تقدم في مقدمة الباب أن طائفة من الأصوليين ادعوا بناء الخلاف في التعريف على الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى. فلننظر في هذه الدعوى، على ضوء ما تقدم، لنقف على مدى صحتها، فنقول:

سبق أن العلة المختلف فيها في علم الكلام هي العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التي يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع، وأن كلامهم هناك انتهى إلى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع، وانحصر الخلاف في أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الأحكام أولا؛ فالأشاعة نقوا كونها باعثة، وغيرهم أثبت ذلك، مع قول المعتزلة بالوجوب - على ما فيه - والماتريدية أثبتوه لا على

(١) الموافقات ج ١ ص ٢٦٥.

سبيل الإيجاب ، على معنى أن هذه المصالح هي التي لاجلها كان التشريع ولولاها لم يكن ، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان . وإذا ضمنا إلى ذلك أن الكل محتج لما قول بالعلة هنا لأجل القياس ، ظهر لأول وهلة أن العلة المعرفة في الأصول بخلفة بما لذلك الخلاف ، وأن الذي اعترف بالعلة الغائية - علة التشريع - أراد تعريفها هنا حيث لا داعي له إلى نقل التعليل إلى شيء آخر ، والذي نقاهما هناك اضطر إلى البحث عن شيء آخر يعلل به ، فعرف العلة بمعنى معابر لذلك المعنى .

لكن الناظر في بحوث العلة كلها : شروطها ، ومساكنها ، وتقسيماتها ، يجدها مطبقة على أن المراد بالعلة ما يغير العلة الغائية : يجهدها في العلة بمعنى الوصف الذي هو مظنة للحكمة ، الذي إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة ، لا فرق في ذلك بين القائلين بالتعليل والثانين له . ويؤيد ذلك تقسيمهم للعلة باعتبار إفضائها إلى المقصود إلى خمسة أقسام : علة تفضي إليه قطعاً ، وعلة تفضي إليه ظاهراً ، وعلة تفضي إليه شكاً ، وعلة تفضي إليه وهماً ، وعلة لا تفضي إليه قطعاً . فلو كان من هؤلاء من يقول إن العلة المبحوث عنها في الأصول هي العلة الغائية ، ما صح منه هذا التقسيم . على أنا وجدنا بعض الأصوليين القائلين بأن أحكام الله معللة ، يصرح بالفرق بين العلة الغائية ، وبين أن المبحوث عنها في الأصول غير المختلف فيها في الكلام ، وهي العلة الغائية .

فالخصائص في أصوله عند الكلام على العلة القاصرة ، يعقد فصلاً كبيراً للفرق بين علل الأحكام وعلل المصالح ؛ ولولا أن في عبارته طولاً وتكراراً لنقلتها بنصها ولكنني أكتفي بذكر مضمونها . ويتلخص ذلك في أن علل الأحكام غير علل المصالح ، لأن الأولى أوصاف في الأصل المعلول تكون علامات وأمارات للأحكام غير موجبة لها ، لأنها قد توجد بدون الأحكام . والثانية معان في المتعبدين لافي الحكم ليست من العلل التي يتمس بها أحكام الحوادث ، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف ؛ ألا ترى أن صاحب موسى عليه السلام لم يفعل تلك الأفاعيل استذكر موسى ظاهرها لما لم يقف على عللها من طريق النظر والرأى ، وسكت لما بينها له من طريق التوقيف بقوله : أما السفينة الخ . فإن علة ما فعله

الحضر عليه السلام هي - حفظ السفينة من الغصب ، وحفظ والدى الغلام الذي قتله من الطغيان والكفر ، وحفظ الكنز الذي كان تحت الجدار للغلامين اليتيمين . ثم قال : والمصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله بها ، وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً ، وإن لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه ، لأنه جائز أن يكون من المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لغسداً ، وإذا تعبدنا بها صلحنا ، وليس ذلك من علل الأحكام في شيء .

وإذا ظهر أن العلة المعروفة هنا عند الفريتين ، غير العلة الغائية المخافة فيها هناك ، فلا أثر للبناء إذاً إلا في التعبير عن العلة في عبارات المعرفين : فمن اعترف بأن أحكام الله معللة عبر عن هذه بالباعث أو الموجب . ويكون ذلك الوصف باعتبار ما يترتب على تشريع الحكم عنده من مصلحة أو دفع مفسدة باعتبار الشارع على شرع الحكم أو وجبا عليه ذلك . وأما المنكرون فلما نفوا البعث والإيجاب تحاشوا ذلك في التعبير ، فقالوا : هي المعرف للحكم فقط ، وصرقوا النظر عما يترتب على التشريع من مصلحة . وكلمة البدخشي السابقة في بيان سبب عدول الإمام الرازي عن التعريف بالباعث أو الموجب أو الداعي أو المؤثر ، إلى التعريف بالمعرف ، ظاهرة فيما نقول .

ويتجلى ذلك واضحاً في اختلافهم في تعريف المناسب : فالمعلمون عرفوه بأنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضرراً . والناقون قالوا : إنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء في العادات كما قال الإمام الرازي . ومع ذلك فإنهم تنازعوا في التعليل بالحكمة ، وهو أثر من آثار ذلك النزاع المتقدم في التعليل .

المسألة الثانية

تمهيد : مما لا شك فيه - بعد أن عرفنا الحق في مسألة التعليل - أن الشارع الحكيم شرع هذه الأحكام لجلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وإخلاء العالم من الشرور ، وأن أحكام الله تعلقت بأفعال العباد طلبا أو منعا ، وقد كانت هذه الأفعال قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار نتائجها على نوعين : نوع يعقب نفعا يعود عليهم ، وآخر يحدث ضررا يؤذيهم .

قصد الحكيم سبحانه إلى ما فيه نفع قابحه ، وإلى ما فيه ضرر فهاهم عنه ، مينا عن سلطانه ما في بعض المأمورات من خير حثا على إتيان كل ما فيه خير كثير ، وما في بعض المنهيات من مفاسد حثا على اجتناب كل ما فيه مفسدة راجحة ، مشيرا بذلك إلى أنه لم يرد إغنائهم ، ولم يكلفهم إلا بما هو أنفع وأزكى لهم . شهد بذلك آيات التشريع في الكتاب الكريم ، وأحاديث الأحكام في السنة المطهرة . ومن يستقرى أحكام الشريعة يجد كل فعل مأمورا به أو مباح ، يترتب عليه منفعة للعباد ؛ وكل فعل منهي عنه يترتب على وقوعه مفسدة .

مثلا : الزنا فعل قبيح يترتب على وقوعه مفاسد من اختلاط الأنساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس حرمة الشارع لتلك المفاسد . ولما كانت بعض النفوس متشوقة إليه ، وقد لا يثبها عن فعله مجرد نهى الشارع عنه وإخباره بما أعده لمرتكبه من عقاب شديد في الآخرة ، ولا يزرعها إلا أن ترى العذاب رأى العين - شرع العقاب الدنيوي لينزجروا . فالانزجار نتيجة لإقامة الحد ، يعقبه مصلحة هي حفظ الأنساب . ويقال مثل هذا في كل جناية شرع لها عقاب دنيوي .

والقضاء عند الغضب يترتب عليه ضياع الحقوق ، لأن الغضب يشوش الفكر ، ومتى تشوش فكر القاضي لا يستوفى الحجج فيحكم بغير الحق . نهى الشارع عنه في هذه الحالة لما فيه من مفسدة ، ويترتب على امتثال ذلك النهي حفظ الحقوق على أصحابها .

والبيع وهو : مبادلة المال بالمال : فعل يترتب على وقوعه منفعة للعباد ،
وهي قضاء حاجاتهم ودفع الحرج والضيق عنهم الذي كان يعقب منعهم منه .
وكذلك يقال في كل أفعال العباد التي تعلقت بها أحكام الله .

فأنت ترى أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة : الوصف الظاهر كالزنا والغضب
والبيع ، بيعت واشتريت ، : وما في الفعل من نفع أو ضرر ، ويعبر عنه بالمصالح
والمفاسد ، وبعضهم يسمى ذلك حكمة : وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو
دفع ضرر ، ويسمى ذلك مصلحة أو مقصد التشريع ، وبعضهم يطلق عليه لفظة
الحكمة كسابقه .

إذا تمهد هذا نقول : إن الأصوليين تكلموا في مباحث التعليل على ما يعمله
الأحكام من تلك الأمور ، ولكنهم اتفقوا على التعليل ببعضها واختلفوا
في التعليل بالباقي . ونريد في هذه المسألة أن نبين ما اتفقوا عليه وسر هذا الاتفاق ،
وما اختلفوا فيه والسبب في هذا الاختلاف . فانشعب الكلام إلى شعبتين : الشعبة
الأولى في التعليل بالأوصاف الظاهرة ، والشعبة الثانية في التعليل بالحكمة .

الشعبة الأولى في التعليل بالأوصاف الظاهرة

يظهر للمتبع الكلام الأصوليين في بحوث العلة اتفاقهم على جواز التعليل
بالأوصاف الظاهرة ؛ فشرطوا لها الشروط ، وبينوا المسالك ، ورتبوا البحوث ،
وأطالوا الكلام فيها . وإليك بعض عباراتهم :

يقول الجصاص في أصوله في باب وصف العلة الشرعية وكيفية استخراجها :
« العلة الشرعية سبيلها أن تكون وصفا للأصل المعلول ، ولا فرق بين الوصف
اللازم وغيره . » وفي موضع آخر يقول : « قد تكون العلة وصفا لازما كالجنس ،
وقد تكون غير لازم كالكيل ، وقد تكون نفس الاسم كالمسح ، وقد تكون
حكما شرعيا ، وقد تكون وصفا واحدا أو أكثر ، ١ »

والآمدى في أحكامه ^(٢) يقول : « وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم
الأصل بالأوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الإضراب . » وفي موضع آخر ^(٣)

يقول : الإجماع متعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة
المشتملة على الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد المدون لحكمة
الزجر أو الجبر . . وللفرأى قريب من هذا .

ويقول ابن الحاجب (١) : « ومن شروط العلة أن تكون وصفا ضابطا
لحكمة ، لا حكمة مجردة ، لخفائها أو لعدم انضباطها ، ولو أمكن اعتبارها جاز
على الأصح ، اهـ . وابن السبكي في جمع الجوامع شرط مثل ذلك .

وقال الأسنوى (٢) في شرحه على المنهاج : « التعليل قد يكون بالضابط
المشتمل على الحكمة ، كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له
وهي المشقة ، وكجمل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي
اختلاط الأنساب . وقد يكون بنفس الحكمة أى : مجرد المصالح والمفاسد
كتعليل القصر بالمشقة ، ووجوب الحد باختلاط الأنساب ، فالأول لا خلاف
في جوازه ، وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب ، اهـ

وصاحب ارشاد (٣) الفحول يقول : « واتفقوا على جواز التعليل بالوصف
المشتمل على الحكمة أى : بظننها بدلا عنها . . . وهكذا من لم يصرح منهم بحكاية
الاتفاق لم يذكر خلافا ، وعدم ذكر الخلاف فيه بينا يصرح به في غيره ، دليل
قاطع على الاتفاق .

وهنا أسائل نفسي عن سر هذا الاتفاق وما منشؤه : أله سبب ، أم جاء وليد
الصدفة ؟ والجواب عن هذا يحتاج إلى بحث شيء آخر هو : هل هذه الأوصاف
التي اتفقوا على التعليل بها علل بذاتها أو باعتبار شيء وراها كان من أجله ذلك
الوصف علة ؟

الناظر في شروط العلة يرى على قتها هذا الشرط ، أن يكون الوصف ضابطا
لحكمة لا حكمة مجردة ، كما تقدم عن ابن الحاجب وابن السبكي . ومفهوم هذا
الشرط أنه إذا لم يكن كذلك امتنع التعليل به

(١) ج ٢ في شروط العلة

(٢) ج ٤ ص ٢٦٠

(٣) ص ١٨٢

وما هو العصد في شرحه يكشف لنا سر هذا الشرط فيقول : « فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح ؛ لأننا نعلم قطعاً أنها المقصودة للشارع ، واعتبر المظنة لأجلها لما نفع خفائها واضطرابها ، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً . » وفي موضع آخر ^(١) يقول : « قد شرط قوم في علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ، أن تكون حكمتها مطردة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم . ثم ذكر دليلهم بأن الحكمة هي المعتبرة قطعاً والوصف معتبر تبعاً لها ، فالنقض الوارد على الحكمة وارد عليه ؛ لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم ، علم أن تلك الحكمة غير معتبرة ، فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها ، فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر ، اهـ »

وفي موضع ^(٢) ثالث يقول في بحث المناسب بعد أن ذكر تعريفه : « فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفياً أو غير منضبط ، لم يعتبر ؛ لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم ؛ فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعده ، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفاً للحكم ، كالمشقة والسفر والقتل العمد العدوان ، فإنه مناسب لشرعية القصاص ؛ لكن وصف العمدية خفي ، لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك شيء منه ، فنيط القصاص بما يلزم العمدية من أفعال مخصوصة تنمضي في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجارح في القتل ، اهـ »

وبوضح هذا السعد في حواشيه « بأن العلة لا بد أن تكون معرفاً للحكم ، وما يصلح أن يكون معرفاً لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً ؛ فالوصف الذي يلزم من ترتب الحكم عليه المقصود إن كان ظاهراً منضبطاً ، اعتبر علة ، وإلا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عرفية أو عادية ، بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعده . إلى أن قال : قد تبين بما ذكرناه أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها

(١) ٢ - ص ٢١٢

(٢) ص ٢٣٩

ولا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة، وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء، وهي الحكمة نفسها. اهـ

وقال القرافي في مختصر النقيح: يجوز التعليل بالحكمة، ثم قال: والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجمل الإسكار علة، اهـ وابن الهمام في تحريره يصرح في عدة^(٢) مواضع بأن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الحق المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظلة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطالحوا على إطلاق العلة عليه.

ويقول صاحب جمع الجوامع: «وقيل يجوز كونها نفس الحكمة لأنها المقصود لها الحكم». والشريني في تفسيره يقول: والوصف كالسفر اعتبر تبعاً لها.

فهذه النصوص تفيد أن العلة على الحقيقة هي الحكمة بمعنى الأمر المناسب الذي يترتب على شرع الحكم لأجله جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وأن الوصف الظاهر تابع لها عند التعليل، ولا ينتقل إليه إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل بها، ولا مانع هنا إلا الخفاء أو الاضطراب؛ وأن قوما شرطوا في تلك الحكمة أن تكون مطردة، وآخرون لم يشرطوا ذلك مكثفين بظن وجودها فقط.

وقد صرح الغزالي في المستصفى^(٣) بأن المصلحة هي التي توجب الحكم، ولكن لما كانت سراً قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذي هو مظنتها.

وعبارته: «إنا نقدر أن الله تعالى في كل حكم سراً وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين المصلحة لكن على وصف يوم الاشتغال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها وقالها الذي يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر» فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع في الحكم. اهـ

١ — راجع بحث التعريف والموانع . (٢) ٢٥ ص ٢١٠

وإذا ضمنا الى ذلك أن خلاف هؤلاء الأصوليين في التعليل جاء بعد اختلافهم في تعليل أفعال الله وأحكامه ، وأن كل واحد متأثر بمذهبه هناك ، وأن المانعين اضطروا الى القول بالعلة هنا لأجل القياس فاصطلحوا على معنى للعلة وهو الوصف الظاهر ، وأن المجوزين انتقلوا بالتعليل الى ذلك المعنى مجازاة لمخالفتهم لیتحد موضع الكلام عند الجميع ، وأن هؤلاء جميعا لم يكونوا مجتهدين في استنباطهم للأصل بل كان عملهم محصورا في الوقوف على تعليلات أنتم للفروع التي نقلت إليهم لما قامت الملاحظات بينهم ، ليضبطوا تلك الفروع بأقضية عامة شاملة ، وعلل ظاهرة غير مضطربة ، ليسيروا عليها في التخرج محافظين على المذهب وما فيه .

إذا عرفنا ذلك أدركنا في سهولة سر هذا الاتفاق ، وأنه لم يكن وليد الصدفة .

وكثيرا ما وجدنا الفقهاء المقلدين يعللون بالوصف الظاهر دون الحكمة والمصلحة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ، فرارا من نقض يرد عليها بفرع من فروع المذهب .

يقول ابن الهمام ^(١) في فتح القدير عند الكلام على علة الربا ما نصه : « وعند تأمل هذا الكلام يتبادر أن المتناظرين لم يتواردا على محل واحد ؛ فإن الشافعي وكذا مالك عينوا العلة بمعنى الباعث على شرع الحكم ، وهؤلاء عينوا العلة بمعنى المعروف للحكم ، فإن الكيل يعرف المائلة فيعرف الجواز ، وعدمها فيعرف الحرمة . فالوجه أن يتحد المحل وذلك بجعلها الطعم والاقنيات ، الى آخر ما ذكروا عندهم . وعندنا هي قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم ، وظهور هذا القصد من إيجاب المائلة في المقدار والتقابض أظهر من أن يخفى على من له أدنى لب فضلا عن فقيه . وأما الطعم فربما يكون التعليل به من فساد الوضع ، لأن الطعم مما تشتد الحاجة اليه اشتدادا تاما . ثم قال بعد ذلك : « ويجب بعد التعليل بالقصد الى صيانة أموال الناس تحريم التفاحه بالتفاحتين والخفنة بالحفتين ، أما إذا كانت مكاييل أصغر منها كما في ديارنا من وضع ربع للقدح وثمان للقدح المصري فلا شك . وكون

(١) ج ٥ ص ٢٧٨

الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية كالكفارات وصدقة الفطر بأقل منه ، لا يستلزم إهدار التفاوت ، بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم إهداره . ولقد أعجب غاية العجب من كلامهم هذا . وروى المصنف عن محمد أنه كره التمرة بالتمرين وقال : كل شيء حرم في الكثير فالتقليل منه حرام . ثم قال : ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أنه لا يجوز بيع عبد بعبدين وبغير بيعين وجوازه مجمع عليه إذا كان حالا . فان قيل : الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن ، قلنا : إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انضباطها ، وصون المال ظاهر منضبط ، فان المائلة وعدمها محسوس ، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها ، غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تفاديا عن نقصه بالعبد والعبدان وثوب هروى بهرويين ، ١٥ .

فتراه رحمه الله يقول إن علة الربا التي علل بها فقهاء الحنفية وصف ضابط الحكمة ، وهي قصد صيانة الأموال التي هي العلة على الحقيقة ، معترفا بأنها منضبطة فيصح التعليل بها من غير ضابطها . ثم يبين سبب التعليل بالكيل والوزن وهو الفرار من إيراد العبد بالعبدان وما شاكله من الثياب عليهم لو عللوا بقصد الصيانة . ثم نقل عن الإمام محمد رحمه الله ما يفيد أن العلة ليست هي الكيل والوزن حيث كره التمرة بالتمرين ولا وزن ولا كيل فيها . وهو بهذا يصير لنا مبلغ محاولتهم ضبط العلل بأوصاف ظاهرة توافق الفروع المقولة في المذهب حتى لا يعترض عليها . والله أعلم .

ولقد صرح إمام الحرمين في برهانه في غير موضع بأن الأصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيقع الخلط في الاجتهاد ، بعد أن قرر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعملون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادهم ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك ، وأن الرواة لم يضبطوها كذلك .

الشعبة الثانية في التعليل بالحكمة

وفي التعليل بالحكمة يحكى علماء الأصول مذاهب ثلاثة : الجواز مطلقا ، والمنع مطلقا ، والتفصيل بين ما إذا كانت ظاهرة منضبطة فيجوز وإلا فلا كما قال الآمدي والآنسوى وصاحب جمع الجوامع وغيرهم .

وقيل ذكر الأدلة للتنازعين بين مرادهم من الحكمة المختلف في التعليل بها ،
فقول : الحكمة تطلق على أمرين :

الأول : الأمر الذي إذا نظر إليه في ذاته يحال أنه علة ، وبعبارة أخرى : الأمر
الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فإنها أمر مناسب
لشرع القصر ، واختلاط الأنساب بالنسبة للزنا فإنه أمر مناسب لشرعية الحد .

والثاني : ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة ، كدفع المشقة
بالنسبة لشرعية القصر ، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب ، أو تحصيل مصلحة حفظ
الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب الحد . ولذلك ورد في شروط العلة
شرطان اشترطهما على بعض الكتّابين لحكم عليهما بالتكرار بناء على ظن
اتحاد المراد من الحكمة فيهما . وهذان الشرطان في العلة بمعنى الوصف : أحدهما
أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتنان وأصلح شاهدا لإناطة
الحكم بالعلة كحفظ النفوس . وثانيهما أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس
الحكمة ، كالسفر في جواز القصر ، فإن السفر وصف ظاهر ضابط لحكمة وهي المشقة
المناسبة لشرع الحكم ، وهو التخفيف .

وتبع هذا الاشتباه تأويل المشقة في الثاني بدفعها ، والحاكون للخلاف ، منهم
من بين الحكمة المختلف فيها بالتمثيل كالأسنوى ، فإنه مثل بالمشقة باختلاط
الأنساب وهما للحكمة بالمعنى الأول : ومنهم من أشار إليها في كلامه كالعصدي
في شرحه على مختصر ابن الحاجب .

وقد قال شيخ مشايخنا الشيخ نجيب في حواشيه على الأسنوى : إن الحكمة التي
وقع الخلاف فيها هي الوصف المناسب لشرعية الحكم كالمشقة ، لا المترتبة على
شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، مستندا في ذلك إلى عبارة العصدي .

ومع ذلك فإن الكلام لا يزال في مجال الظن ، لأن العبارات مختلفة في التعبير
عن تلك الحكمة . فالشاطبي عند حكاية اصطلاحه في العلة المتقدم ذكره يقول :
« والحاصل أن العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها » . والرازي فيما نقله الأسنوى
عنه في بحث المناسبة يقول : « لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد » .

والشوكاني في إرشاد^(١) الفحول عند حكاية المذاهب يقول : وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة ؟ قال الرازي في المحصول : يجوز ، وقال غيره : يمتنع ، وقال آخرون : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها ، واختاره الآمدي والصفى الهندي .

والآمدي في هذا المقام عند الاستدلال على منع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية يقول : إن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر ، وتعليل صحة البيع بالنصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه . والبناني في حواشيه على جمع الجوامع ينقل عن صاحب المقترح أن المانع من التعليل بالحكمة هو أنها متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه .

فأنت ترى أن كلمة المصلحة والمفسدة في كلام الشاطبي ، والمصالح والمفاسد في كلام الرازي ، ظاهرة فيما في الفعل من نفع أو ضرر ، أو ما يلحق العبد من منفعة أو مضرة بسبب الفعل المحكوم فيه بالإباحة أو المنع . وظاهر كلام الآمدي أنه في الحكمة المترتبة على التشريع ، فإن الزجر والانتفاع ودفع المفسدة الناشئة من شرب الخمر صريح فيها . وكذلك دليل صاحب المقترح ، لأن الذي يتأخر عن الحكم هو مصلحة التشريع . على أن تمثيلهم للحكمة بمعنى الأمر الحق يختلف بالنسبة إلى الأفعال : ففي البيع يقولون : الحكمة التي هي العلة على الحقيقة هي الرضا الذي هو مظنة الحاجة . وفي القتل العمد يقولون : إن العمدية هي الحكمة وهي العلة على الحقيقة ، ولما كانت خفية نيط الحكم وهو وجوب القصاص بالوصف الظاهر وهو استعمال الجراح ؛ وهما كما ترى غير ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، وكان الظاهر أن يقال في البيع : إن حكمته هي حاجة الناس إليه أو ما فيه من نفع . وفي القتل : هي إهدار الدماء ووقوع النزاع بين الناس على نهج ما صرحوا به في الزنا من أن حكمته اختلاط الأنساب ، وفي السفر : المشقة ، وعلى كل حال فالكلام هنا لا يخلو من إشكال .

ونحن نسوق لك أدلتهم كما قالوها :

استدل المسافع مطلقا ، أولا : بأن القدر الحاصل من المصلحة في الأصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه ، لا يمتد وجوده في الفرع ، لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها عن الرتبة الأخرى ، وحيث فلا يجوز للاستدل إثبات حكم الفرع بها . فمثلا : المشقة مراتبها مختلفة ، قلنا لإباحة القصر بها تلزم تعدية الحكم الى من لم يبيع الله لم القصر ، أو منع بعض من أبيع لهم منه ؛ وذلك لأننا لو اعتبرنا مطلق المشقة لتعدى الحكم الى غير المسافر من كل صاحب عمل شاق ، وبهذا تسقط العبادات عن كثير . ولو اعتبرنا مشقة خاصة وهي الشديدة لمنع بعض المسافرين كالملوك المترفين . وفي هذا مخالفة للشروع ومعارضة لكتاب الله . من أجل ذلك نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط وهو السفر .

وثانيا : بأنه لو جاز لوقع من الشارع ، للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الأصلي المطلوب بالذات من غير مانع ، ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم أنها المقصود ، واللازم منتف بحكم الاستقراء .

وثالثا : بأنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة ، إذ لا هيبة بالمظنة في مقابلة المثنة ، واللازم منتف ، لأنه قد اعتبرها حيث ناط بالترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملوك ، ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحالين ؛ فدل ذلك على أن المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة .

هكذا استدل لهذا المذهب الأسنوي في شرح المنهاج ، والسعد في حواشي الشرح العضدي . وقد أجاب المجوزون عنها بما يأتي :

فقالوا في الجواب عن الدليل الأول : إنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة ، ولا يعقل معرفة اشتغال الوصف عليها بدون العلم بها ، كالسفر فانه علة للقصر لاشتغاله على المشقة لالكونه سفرا ، فإذا جاز التعليل بما هو مظنتها المتوقف عليه عليها ، جاز التعليل بها ، وحيث فاذ حصل الظن بأن الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفيدة المقدرة ، وحصل الظن أيضا بأن تلك

المصلحة أو المفسدة حاصلة في الفرع ، لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع ، والعمل بالظن واجب .

وأنت إذا علمت أن مناط الاستدلال هو أن القدر الذي رتب الشارع عليه الحكم في الأصل لا يعلم وجوده في الفرع بعينه لاختلاف مراقبه ، أدركت ما في هذا الجواب من نظر ، لأن المستدل يريد قدراً معيناً منضبطاً ؛ وهو متأثر في هذا بأن العلة معرفة ، واختلاف مراتب الحكمة يؤدي الى التجهيل ، فكيف يكون معرفاً .

والجواب الصحيح : أنه إذا كانت الحكمة كما وصفها المستدل مختلفة المقادير ، لا يجوز التعليل بها ، بل يعلل بما هو مظنتها ، ويكتفى بمجرد ظن اشتغال الوصف عليها في التعليل به . أما إذا كانت ظاهرة منضبطة فلا محذور في التعليل بها ، وحيثئذ يقوم هذا الدليل في وجه المجوز مطلقاً .

وأجاب السعد تبعا للعصدي عن الدليابين الثاني والثالث بمنع الملازمة فيهما مستندا إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه . لا يخفاه في أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الحالية عنها فرع وجودها ، وفرض الوجود ، لا يستلزم الوجود ، فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الحالمين ، لأن مظنة الشيء لا يجب أطرافها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ، ولا انعكاسها بمعنى إذا انتهت انتهت الحكمة . وهذا الجواب يفيد أن المسألة فرضية لا حقيقة لها ، بمعنى لو فرض وجود حكمة ظاهرة منضبطة هل يجوز التعليل بها .

وإذا انتهت المسألة إلى هذا الوضع ظهر ما في أدلة النافي من مناقاة لمذهبه بعد ما اتفق مع المجوزين على أن هذا الوصف الظاهر الذي هو مظنة الحكمة لا يكون علة بذاته بل باعتبار اشتغاله على الحكمة فهو تابع لها ، وأن المانع من جعلها علة هو خفاؤها أو اضطرابها ، فإذا فرض وزال المانع جاز التعليل بها ، وإنكاره حيثئذ يكون مكابرة .

استدل المجوز مطلقاً : بأنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالمظنات لالذاتها بل لأجل تلك الحكم ، فإذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى .

والجواب : أنه لا نزاع في أن الوصف تابع ، ولكن السبب في إناطة الحكم بالأوصاف الظاهرة تبعاً للحكمة هو اضطراب الحكمة أو خفاؤها ، وما دام هذا المانع موجوداً امتنع التعليل بها ، ولو كان مجرد انتبعية مجوزاً كما يدعى هذا المستدل لما كان هناك حاجة إلى إناطة الحكم بالوصف الظاهر ، وهو غير المتفق عليه .

وأما المفصل فاستدل على جوازه بالظاهرة المنضبطة : بأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها ، أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية : فإذا كانت الحكمة وهي المقصودة من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط ، كانت أولى بالتعليل بها .

وأورد على هذا بأن الجواز فرع إمكان ذلك ، وهو غير مسلم : لأن الحكمة راجعة إلى الحاجات إلى المصالح ودفع المفاسد ، والحاجات بما تخفى وتزيد وتنقص ، فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة . وإن سلينا إمكان ذلك نادراً غير أنه يلزم من التوصل إلى معرفتها في آحاد الصور نوع عمر وخرج ، ولا يلزم ذلك في معرفة الضوابط الجلية لأنه يكفي فيها احتمال اشتغالها على الحكم في الغالب ، والخرج مدفوع عنا بقوله تعالى : وما جعل عليكم في الدين من حرج . . .

والجواب : أن هذا مفروض فيما إذا كانت ظاهرة منضبطة ، وحيثئذ تكون مساوية للضوابط الظاهرة .

واستدل على المنع فيما إذا كانت خفية أو مضطربة : بأنها في هذه الحالة لا يمكن الوقوف على القدر الذي هو مناط الحكم حتى يعلل به ، وفي مثل هذا يرد الشارع الناس إلى المظان دفعا للخرج والعسر عنهم والتجهيل في الأحكام .

وبأنه لو جاز بها على هذه الحالة لما لجأ الشارع إلى الضوابط الظاهرة ، واللازم باطل : ولأن البحث عنها حيثئذ مما يفضى إلى الحرج وهو مدفوع عنهم . وقد أطال الأمدى في الاعتراض والجواب بما لا يخرج عن المناقشات في الأدلة السابقة .

ومن هذه المناقشات يتبين لنا رجحان مذهب المفصلين .

وقد كان يكفي الباحث في مسائل الأصول بوضعها الموجود في الكتب

الوقوف عند هذا القدر، وهو سرد المذاهب والاستدلال عليها، ومناقشة الأدلة والترجيح بينها، واختيار المذهب الراجح في نظره بعد سلامة أدلته.

غير أن في المسألة شيئا يلفت النظر، وهو أن القوم انفتحو وهم سارون في طريق الاستدلال على أن تعليلا كهذا لم يقع في الشرع، وأن الكلام فرض فرضا، يعني لو فرض وجود حكمة منضبطة ظاهرة هل يجوز التعليل بها؟

وليت شعري كيف تفرض هذه المسألة وكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيهما كثير من هذا النوع؟! ألا ترى قوله تعالى في تليل تقسيم النية: «كَيْلًا يَكُونُ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»، وفي فكاح رسول الله لزيب: «لَسْكَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ»، وفي تحريم الخمر: «إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، الْآيَةُ». وفي النهي عن سب آلهة المشركين: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ»، وفي الأمر بإعداد العدة: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»، وفي أخذ الزكاة منهم: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»، وما شابه ذلك.

وهل هذا إلا تعليل بما في الشيء الذي حرمه من مفسدة، وبما في المباح والمشروع من منفعة لمن تأمل الآيات؟. وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ»، «أَخْشَى أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنْ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»، «إِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ قَهَقْتَ نَفْسَكَ وَهَجَمْتَ عَيْنَكَ»، «لَوْ لَا أَنْ يَتَّبَاعِ السَّكَرَانِ وَالْغَيْرَانِ»، «لَوْ لَا أَنْ قَوْمُكَ حَدِيثُوا عَهْدَ بَشْرِكَ لَبْنَيْتَ الْبَيْتَ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ»، وقوله لمن جاءه بكل ماله متصدقا به بعد أن رده عليه: «يَطْلُقُ أَحَدَكُمْ فَيَنْخَلَعُ مِنْ مَالِهِ ثُمَّ يَصِيرُ عِيَالًا عَلَى النَّاسِ»، «انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أُخْرَى أَنْ يُوَدَّمَ بَيْنَكُمَا».

فهذه الأحاديث وقع فيها التعليل بم في الشيء من نفع أو ضرر الذي هو معنى الحكمة؛ فقد جعل ما في الجمع بين المرأة وعمتها من مفسدة قطيعة الرحم علة لمنع الجمع، وما يترتب على قتل المنافقين من مفسدة نفور الناس عن الإسلام علة لعدم إباحة قتلهم، وما يترتب على مواصلة الصوم والعبادة من الضعف علة

للنهي عن المواصله ، وما يترتب على رد البيت الى قواعده الاصلية من مفسدة نفورهم علة الامتناع عن فعله ، وما يترتب على التصديق بكل المال من مفسدة الفقر وسؤال الناس علة لامتناعه عن قبوله وعدم تجويزه ، وما يترتب على النظر الى المخطوبة من مصاحبة التأليف بين الزوجين علة لإباحة الفظر .

فإن أراد هؤلاء بعدم الوقوع أنه لم يرد عن الشارع تعليل الأحكام بالحكمة فالواقع يكذبه ، وإن أرادوا أمرا وراء هذا فما هو حتى تتكلم معهم فيه ؟ لعلمهم يقولون : ليس مرادنا منع مجرد التعليل بالحكمة حتى يترض علينا بها ورد في الآيات والأحاديث ، بل أردنا منع التعليل على وجه تكون الحكمة فيه أمانة يعرف بها مواضع الحكم ، كما جعل الأسباب الظاهرة أمارات على أحكامها المرتبطة بها كالسفر لإباحة القصر ، والقتل لوجوب القصاص ، والزنا لوجوب الجلد . وبعبارة أوضح : إن كلامنا في علة القياس اني يعدني بها الأحكام من محال النصوص الى غيرها ، وهذا نوع من التعليل مغاير لما جاء في تلك النصوص فانه عامل التشريع : فمثلا أن الله قسم النية ولم يتركه موكولا إليهم لما في الترك من مفسدة وهي تداول الأغنياء له وحرمان الفقراء منه ؛ وحرم الخمر لما في شربها من إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس ... الخ . وأمر بأعداد العدة لأجل إرهاب الكفار ، ونهى عن سب آلهة المشركين لما يؤدي إليه من التوصل الى سب المولى جل وعلا . والرسول صلى الله عليه وسلم حرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها لما فيه من مفسدة قطعية الرحم ، ونهى ابن عمرو عن مواصله العباد لما يترتب عليها من مفسدة الضعف الشديد الخ ؛ وهذه البطل لم يرد الشارع تعديده الأحكام بها ، بل أراد بيان حكمته في تشريع أحكامها ، كي يسارع الناس الى الامتثال إذا علموا ما فيها من جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم . وقد صرح الجصاص في أصوله بالتغاير بين النوعين ، وتقدمت عبارته في المسألة السابقة .

وما إن وصلت الى هذا الحد ، وعرفت أن القوم اصطالحوا على معنى للعلة ، وأن نزاعهم وقع فيه لا في غيره ، كدت أو من بكلامهم وأصدق بحقيقته استقرارهم ، وأجزم بأن المسألة مفروضة ، لولا ما وجدته في بحوثهم مما يخالف ذلك . وجدتهم في مسلك النص على العلة يمثلون بهذه الآيات وتلك الأحاديث وغيرها ، ويفصلون أنواع النص على العلة الى صريح وإيحاء وقاطع وظاهر ، ويخلصون من هذا

كاه الى أن ورود الحكم بهذه الصفة يفيد صراحة أو إيماء أن المذكور علة للحكم ، فعاودنى الشك مرة أخرى .

فإن قال قائل : إن ما ذكروه في ذلك الموضع لا يرد تمضا عليهم لأنهم قالوه على سبيل المثال توضيحاً للقاعدة وبياناً لما يفهم منه التعليل في كلام الشارع فقط ، لا أنهم أرادوا به الحكم على كل ما ورد في كلام الشارع بأنه علة يمدى بها الأحكام ، وإلا ففيه كثير من العلل القاصرة التي لا تعدى مواضعها - أجنبناه بأننا لا ندعى ذلك في كل ما علل به ، بل نقول : إن الشكل صالح للتعليل وصفاً كان المذكور أو حكمة ، والأمر في التعدية موقوف على إمكانها بوجود العلة في محل آخر غير ما نص عليه وعدم المنافع من ذلك ، لا فرق بين نوع ونوع ، واصطلاحهم في العلة لا يعفيهم من ذلك .

ولو جاريناهم في قصر التعدية على الأوصاف لما نفهم ذلك فيما يريدون ، لا ما وجدنا الأوصاف التي قالوا عنها إنها علل ، ليس فيها تعدية ، بل الحكم في جميع المحال ثابت بمنطوق النص ولا حاجة الى القياس ؛ فتلا آيات القتل والسرقة والزنا رقب الشارع الحكم فيها على ذلك الوصف متى وجد . والعربي الذي نزل القرآن بلغته يفهم منها عموم الحكم لجميع الأفراد المنطوية تحت ذلك المفهوم وإن لم يعرف القياس والتعدية ، فأين العلة المتعدية ؟ ومسألة السفر والفصر فيه التي جعلها مانعاً للتعليل بالحكمة متكاملاً لهم في الذهاب الى الأوصاف وإهدار الحكم ، ليس فيها تعدية ، ولم يحسن المتكلمون فيها بعد طول الجدل فائدة ، فلا تُعدى الحكم الى غير المسافر ، ولا تُمنع الملك المرفه .

هذا وقد قرر العلماء أن مسائل العبادات لا دخل للتعليل فيها ، ولا اعتبار للنسبة في أحكامها ، حتى إذا وجد في بعضها ما يظن فيه المناسبة قالوا : إنه معدول به عن سنن القياس ، ومثله لا يقاس عليه .

ولو رجعنا بهؤلاء الأصوليين الى كتبهم في الفروع ، لوجدناهم خالفوا هذا المتفق عليه هنا . وجدناهم يعللون في مسائل كثيرة بالضيق والخرج والمشتقة والحاجة والمصلحة . وهل هذه العلل إلا من نوع الحكمة التي ادعوا عدم وقوع التعليل بها ؟

فإن عادوا مرة أخرى وقالوا إننا نسمى ما ورد في القرآن والسنة تعليلاً ،
ونعترف بأن المذكور مع الحكم علة له ، وأن ورود النص بهذه الصفة يفيد
التعليل بأي نوع وصفاً كان أو حكمة ؛ ولكننا نبحت عن طريقة تعليل المجتهد
للأحكام لأجل القياس وكيفية استنباطها ، والمجتهد بهذا الاعتبار لا يمكنه
إدارة الحكم على المصالح والمفاسد لاختلاف درجاتها وخفائها ، بل لابد له
من البحث عن أوصاف ظاهرة منضبطة في نفسها تكون مظنة لتلك الحكم
حتى ينضبط اجتهاده ويصح قياسه - قلنا لهم : إن هذا مع ما فيه من الانتقال
من موضوع البحث ، وهو دعوى عدم وقوع التعليل بالحكمة ، لا يتفق ومسالك
الأئمة أهل الاجتهاد المطلق ؛ لأننا نعلم قطعاً أن المجتهد في عصر الصحابة ومن
بعدهم من الذين تقدموا على عصر الفقه التقديرى حينما كانت تنزل به الحادثة
أو يسأل عنها ، يبحث عن النص ، فإن لم يجده اجتهد فيها مستنداً الى روح التشريع
ومقاصد الشريعة ، وما كان يلجأ الى هذه الصور والرسوم التي وضعها المتأخرون ،
بل كان يزن الشيء في غير العبادات وما شاكلها بما يترتب عليه من نفع أو ضرر ،
ثم يصدر حكمه تبعاً لذلك . وما تقدم من تعليلاتهم شاهد صدق على ما نقول .
حتى إنك تراهم إذا ما ورد النص خاصاً بظاهرة عللوه بذلك ، ثم عدوا حكمه
الى غير محله .

ألا ترى موقف الصحابة رضي الله عنهم من حديث « لا تقطع الايدي
في السفر ، وهو خاص بلفظه في النهي عن القطع ؛ هللوه بما يترتب على القطع
من مفسدة ، ليعم الحدود كلها ، فقالوا : لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن
يلحق أهلها بالعدو ، أليس ذلك تعليلاً بالحكمة ؟ أليس ذلك تدية بعة هي حكمة ؟

ألا ترى قول عمر رضي الله عنه لحذيفة « إني أخاف أن يقتدى بك المسلمون
فيختاروا نساء أهل الذمة لجماعهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين ، وقوله في منع
تقسيم أرض السواد لما فتحت ، لولا أن أترك آخر الناس بيتاً ما ليس لهم من شيء الخ . .
وقول عثمان في تعليل إتمام صلاته في السفر « ولكني إمام الناس فينظر الى
الاعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون هكذا فرضت . . وقول ابن عبد الله
ابن عمر في شأن خروج النساء الى المساجد « والله لا نأذن لمن فيتحذه دغلاً . .

وقول عروة في قبول توبة المتلصص : « لو قبل ذلك منهم اجترءوا عليه وكان فسادا كبيرا ، الى غير ذلك من التعليلات وكمها حكمة .

وأما الأئمة في عصر الفقه التقديري فقد كان لكل واحد منهم قواعد عامة أخذها من مجموع الأدلة : فرض المسائل وفصل لها أحكامها على ضوء هذه القواعد وما فهمه من سر التشريع ، ولم يتمتع هؤلاء من التعليل بما سماه الأصوليون حكمة ، وهي ما يترتب على الفعل من مفسدة أو مصلحة ، بل عملوا الأحكام المنصوصة بذلك . وإليك شيئا مما وقفت عليه من هذه التعليلات :

يقول أبو حنيفة رضى الله عنه : « إذا كان السبي^(١) رجالا ونساء وأخرجوا الى دار الاسلام فأنى أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقوا ، . فقد علل كراهية بيع السبي لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة هي تقوية العدو المضرة بالمسلمين . وفي موضع آخر يقول^(٢) ، « وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك ، . فقد علل ذلك بانتفاع أهل الشرك ، وهو ما يترتب على الترك من مفسدة .

وقال أبو يوسف : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه : « أيسكره أن يؤدى الرجل الجزية من خراج الأرض ؟ فقال : لا ؛ إنما الصغار خراج الأعناق ، . فقد علل عدم كراهية ذلك بأنه لا يترتب عليه صغار ولا ذلة . وهو إشارة لقول الله سبحانه « حتى يمطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

والإمام مالك رضى الله عنه أفتى الأمير حين أراد أن يرد البيت^(٣) على قواعد إبراهيم « لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله ، . وهذا كما ترى تعليل بما يترتب على الفعل من مفسدة .

وروى أبو داود^(٤) بسند عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو ، قال مالك :

(١) الرد على سيرة الأوزاعي ص ٦١ (٢) نفس المرجع ص ٨٣

(٣) الموافقات ٤ - ١٩٧ (٤) السنن ٢ - ٣٦

« أراه مخافة أن ياله العدو ، . فقد علل نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يترتب على الأمر من مفسدة .

وفي الموطأ قال يحيى^(١) قال مالك ، وإنما فرق بين القسامة في الدم والأيمان في الحقوق : أن الرجل إذا دين الرجل استثبت عليه في حقه ، وأن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة من الناس وإنما يلتمس الخلوة . قال : فلو لم تكن القسامة إلا فيما ثبت فيه اليقينة ولو عمل فيها كما يعمل في الحقوق ، هلك الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها ، ولكن إنما جعلت إلى ولاية المقتول يدمون بها فيها ليكف الناس عن القتل ، وليحذر القاتل أن يؤخذ في مثل ذلك بقول المقتول ، . قال هذا بعد بيان مذهبه في القسامة من أنها تجب بأحد أمرين : قول المقتول : دى عند فلان ، أو بحججه ولانته بلوث يدل على القاتل وإن لم يكن قاطعاً . ولما كان هذا مخالفاً للحديث المشهور « اليقينة على المدعى واليمين على من أنكر » ذكر الفرق وعمله بما قاله : « هلك الدماء واجترأ الناس عليها ، . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من المفسدة والضرر . ويقول رضى الله عنه في حكم^(٢) صيام أيام شوال الأولى : « وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق بمرمضان ما ليس منه أهل الجاهالة والجفاء لو رأوا في ذلك خفته على أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك ، وهو تعليل بما يترتب على الأمر من مفسدة .

ويقول في تعليل عدم^(٣) وجوب الصدقة على أهل الذمة والمجوس في نخيلهم وكرومهم ومواشيهم : « لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيراً لهم ورداً على فقرائهم ، ووضعت الجزية على أهل الكتاب صغاراً لهم ، وهو تعليل بالمصلحة ، وإشارة إلى ما صرح به القرآن .

وروى أشهب عن^(٤) مالك أنه قال لمن سألته عن التسعير : إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ، ولكنى أخاف أن يقوموا من السوق .

(١) المنتقى شرح الموطأ ص ٧ - ٦١

(٢) المنتقى ص ٢ ص ٧٦

(٣) ص ٢ ص ١٧٦

(٤) ص ٥ - ١٨

ويروى الباجي ^(١) عن ابن حبيب في هذا أنه ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم ، فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفريقين . ثم قال : « أما إذا سعر عليهم بما فيه إجحاف لهم ، ولا ربح فيه ، فإنه يؤدي إلى فساد الأسعار ، وإخفاء الأقوات ، وإتلاف أموال الناس » .

ويروى عن الإمام ^(٢) في مسألة تضمين الصناعات في المدونة والموازاة وغيرهما : وذلك لمصلحة الناس ولإدخال غنى للناس عنهم ، كما نهى عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة . وبمثل ذلك ضمن الأكرياء الطعام خاصة للمصلحة . وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناعات .

وكذلك روى عنه ^(٣) رضى الله عنه « أنه أجاز الجهاد مع أمراء الجور ، وقال : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين » . ومن هذا ما روى عنه من تعليل منع إمرار الماء في أرض الجار بما يترتب عليه من المفسدة . وسيأتي في فصل تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وهذا أبو يوسف ^(٤) في رده على أبي حنيفة رضى الله عنه في جعله للفرس سهم واحد معللا ذلك بقوله : لا أفضل بهيمة على رجل مسلم ، يقول : « ليس ذلك على وجه التفضيل ، ولو كان على وجه التفضيل ما كان ينبغي أن يكون للفرس سهم وللرجل سهم ، لأنه قد سوى بهيمة برجل مسلم ، إنما هذا على أن يكون عدة الرجل أكثر من عدة الآخر ، وليرغب الناس في ارتباط الخيل في سبيل الله : ألا ترى أن سهم الفرس إنما يرد على صاحب الفرس فلا يكون للفرس دونه ، ؟ فقد هلل بما يترتب على الحكم من مصلحة ، وهي ترغيب الناس في تكثير العدة المتقوية للسلمين .

وفي موضع آخر ^(٥) يقول معللا تصديق الرجل الثقة الأمين في أن المال

(١) المنتقى ج ٥ ص ١٩

(٢) المنتقى ج ٦ ص ٧١

(٣) الموافقات ج ٢ ص ١٥

(٤) الخراج ص ١١

(٥) ص ١١٢

الذى وجد مع اللصوص ماله ، بأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له ، وهو فى نفسه ثقة ليس بمن يدعى ما ليس له .

ويقول محمد بن الحسن^(١) : وأما تلقى السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغى أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله . فقد علل المنع بالضرر وجوازہ بعدم الضرر ، فلم يأخذ النهى على عمومہ أو إطلاقه ، بل نظر لمقصود الشارع من نهيہ فناط الحكم بالضرر وجعله علامة عليه يعرف به ، وهو من الحكمة المتنازع فيها .

ويشبه هذا التعليل ما قاله الامام الشافعى رضى الله عنه فى رسالته^(٢) عند الكلام على حديث : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل عن أن يخطب على خطبة أخيه . قال : إن ذلك النهى ليس على إطلاقه بل فى حالة خاصة وهى ما إذا أذنت فى نكاح الأول ، وعبارته : قهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال ، وقد يكون أن ترجع عن أذنت فى إنكاحه فلا ينكحها من رجعت له ، فيكون فساداً عليها وعلى خاطبها الذى أذنت فى إنكاحه . فقد قصر النهى على هذه الحالة مبيناً علة النهى ، وهى مفسدة ذلك الفعل .

وبعد : فلك طائفة من تعليلات الأئمة رضى الله عنهم بالحكمة ، وإنما سقتها هنا رداً على هؤلاء الأصوليين المنكرين لجواز التعليل بها مطلقاً ، والذين أجازوه وفرضوا عدم وقوعه . وليس من غرضنا أن نثبت أنهم ما كانوا يعملون إلا بها ، ويتحرزون من التعليل بالأوصاف ، بل لنثبت أنهم عللوا بالأميرين .

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لأنه لم يرد فى الشرع ، أو أن الأئمة لم يعملوا بها ، بل ذلك فى المناظرة فقط ، بعد أن عرفنا أن هذا العلم جاء وليد المناظرات بين أتباع الأئمة ، فحاولوا ضبط المذاهب وأقيمتها بعلم شاملة ظاهرة ليست على غرار تعليلات الأئمة .

يدلنا على ذلك أولاً : ما قالوه فى بحث الاعتراضات . ففى التحرير وشرحه :
« وثالثها كون الوصف خفياً كالرضا ، ويحجب عنه بضبط الوصف يضابط ظاهر كالضيغة الدالة على الرضا ، فيدور الحكم عليها كصيغ العقود . ورابعها : كون

(١) التلخيص المجلد ٣ ص ٢٣٦ (٢) من ٢٠٩

الوصف غير منضبط كالحكم ، وهي الأمر الباعث من المقاصد والمصالح ، وهي ما يكون لذة أو وسيلتها كالخرج فإن في تفيه لذة ، والزجر فانه وسيلة للذة الدنيوية والآخرية ، لانها مراتب مختلفة ولا يمكن الوقوف على حقيقة المراد . وجوابه بإيداء الضابط بنفسه أى بأظهار المراد بهما وهو ما يطلق عليه المشقة والمضرة عرفاً ، أو أن الوصف نيط بمنضبط كالسفر نيط حصول المشقة به ، والحد المحدود شرعاً نيط القدر المعتبر في حصول الزجر به .

وثانياً : ما صرح به بعض الفقهاء في بعض الأحكام من أن العلة الحقيقية لها هي الحكم ولكن ترك أصحاب المذاهب التعليل بها خوفاً من نقض يرد عليهم بفرع من فروع المذهب كما نبه على ذلك ابن الهمام في علة الربا ، وقد تقدمت عبارته .
وثالثاً : تصریح جمهورهم بأن الوصف ضابط للعلة لا نفس العلة ، ومحاولاتهم ضبط هذا الضابط بضوابط عامة . ويظهر ذلك واضحاً في تقسيمهم الوصف الى طردى وشبهى ومناسب ، والآخر الى أقسام كثيرة من نواح متعددة . وسيأتى ذلك ، إن شاء الله .

خاتمة الفصل

في المتارنة بين الطريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ،
وطريقة الاصوليين ، وهل بينهما تخالف في الواقع ؟

ظهر مما تقدم أن الطريقة الأولى تعليل بالمصلحة ووزن للأمور بما يترتب
عليها من نفع أو ضرر ، وأن الاصوليين جاموا بطريقة أخرى . ولأنه ليخيل للناظر
في أصولهم واتفاقهم على التعليل بالأوصاف مع اختلافهم في التعليل بالحكم
والمصالح وفرضهم الكلام فيه فرضاً ، أن الطريقتين على طرفي تقيض .

ولكن هذا الظن على إطلاقه لا يتفق والحقيقة الواقعة . وعلى مرید المقارنة
أن يفرّد كل مذهب بالنظر جامعاً له أطرافه غير مهمل الظروف التي أحاطت
بكل طائفة حتى ذهبت الى ما نقل لنا عنهم . ونحن إزاء هذه القضية نرى أصحاب
الطريقة الثانية انقسموا إلى قسمين : فريق اعترف بتعليل أحكام الله بالحكم
والمصالح مجوزاً ذلك في الفروع ، وهم أصحاب التعريف بالموجب أو الباعث
أو المؤثر ، ولكنهم نقلوا التعليل الى الأوصاف رغبة في ضبط العلل بما هو ظاهر
منضبط ، وليتحد موضع النزاع بينهم وبين أصحاب المعرف ، ولو في الصورة .

وطريقة هؤلاء لا تخالف طريقة السلف في الواقع ، لأن مدار التعليل على الحكم
والمصالح ، وهي العلل الحقيقية عندهم ، كما صرحوا بذلك في كتبهم وشروطهم في
العلة . ومخالفتهم في الضبط بالأوصاف لا تؤثر حيث اضطروا لها اضطراباً .
فإن الصحابة رضی الله عنهم لم يريدوا بتعليل الأحكام تأليف قواعد يسرون
عليها في الاجتهاد ، كما أنهم لم يختلفوا في هذا الأصل اختلاف من بعدهم ، بل كان
غرضهم الأول هو استنباط أحكام ما جد من الحوادث ، فلا عليهم إذاً أن يقدرُوا
كل حادثة بظروفها ، وينظروا إلى كل مصلحة بخصوصها . وقد وهبهم الله سبحانه
من نور البصيرة ما يهديهم إلى الصواب غالباً .

وأما هؤلاء فوجدوا الفروع بأحكامها منقولة عن أثمتهم مجردة من العلل .
والمناظرات تدور بينهم في كل حين وكل يبغي نصرة رأي أمامه الذي قلده فعملوا ،

وكان قصدهم ضبط القواعد وتأصيل الأصول ليخرجوا أحكام الحوادث ما ظهر منها؛ وما لم يظهر فرضوه فرضاً ووضعوا له أحكاماً على ضوء هذه القواعد .
ومعلوم أن المصالح لا يمكن ضبطها بذاتها على وجه التحديد حتى تصلح لهذا الغرض، كما لا يمكن اعتبار كل ما يظن أنه مصلحة . والمصالح التي اعتبرها الصحابة رضي الله عنهم لم يضبطوها، والرواة تركوها كذلك من غير ضبط . من أجل هذا لجأ الأصوليون إلى الضبط بالأوصاف وهي صالحة له . والخلل الذي يتطرق إليها أهون مما يدخل غيرها في نظرهم . ذلك عذر هؤلاء عندى في تلك المخالفة الصورية .

وأما أصحاب المعرف الدافعون لتعليل أحكام الله ، فإذا جمعنا لهم أطراف مذهبهم في على الكلام والأصول من أنهم نفوا علة التشريع في علم الكلام واصطلحوا على معنى آخر للعلة في الأصول وهي المعرف، ومنعوا التعليل بالحكم، ومن صرح منهم بجواز التعليل بها فسروا مراده بما يدخل في دائرة الأوصاف - غداً مذهبهم مخالفاً لطريقة السلف . وأما إذا أبقينا الحكمة على ظاهرها من أنها ما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة، قربت طريقتهم إلى حد ما من تلك الطريقة السابقة .

يقى أن يقال إن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تهديد بأصل معين يرتئون إليه الحوادث . وهؤلاء عتوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة، بل كانوا يبحثون عن علة تلك الأصول لأجل قياس عليها ما وقع وما لم يقع . وشتان ما بين الأمرين .

يقول إمام الحرمين في برهانه في بحث الاستدلال : « إن من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يرَ لواحد منهم في مجالس الاستشوار تهديد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن . . . وفي بحث تعليل الحكم الواحد^(١) بملتين يقول رذا على من يدعى أن الصحابة ما كانوا يعطون بأكثر من علة واحدة ولو ثبت ذلك لقل عنهم : « هذا لا حاصل له ،

فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يحجرون على مراسم الجدلين من نظار الزمان في تعيين أصل ، والاعتناء بالاستنباط منه ، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المؤلف في قبيله ، وإنما كانوا يرسلون الأحكام وبعلقونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية ، اهـ .

والجواب : أن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه الآن ، حيث الكلام في نفس التعليل والشيء المعلن به ، بصرف النظر عن كونه قياساً أو غير قياس . وإن كان هذا لا يمنعنا من التماس العذر لهم في هذه المخالفة ، فنقول :

إن مسلك الصحابة في هذا هو المسلك الحق الذي يسير بالشرية نحو غايتها المحمودة ، إلى حيث آسير بالناس وحرادتهم إلى ما فيه سعادتهم ، إلى حيث تسير المدنيات المتجددة في كل حين . وطريقتهم طريقة واقعية بعيدة عن الفرض والتقدير ، لما لم يكن هناك طعن في الاجتهاد واستعمال الرأي ، إلا ما كان من معارضة أحيانا في بعض الآراء الجزئية .

فلما مضى زمن هؤلاء الأعلام ، وشاء الله انقسام العلماء إلى فريقين : أهل رأى ، وأهل حديث ، حسب البيئة التي عاشوا فيها ، والمدرسة التي تخرجوا منها . طعن أهل الحديث على أهل الرأى بأهم يشرعون بالهوى ويتركون النصوص ، وأخذوا في محاربتهم والتشنيع عليهم في كل مكان : فأخذ الآخرون بدورهم في الدفاع عن أنفسهم ولكن من غير جدوى في إقناع الخصوم ، إلى أن جاء الإمام الشافعى رضى الله عنه وقام بنصرة الحديث وأهله ، فلما أنسوا به وأنصتوا لكلامه ، أخذ في تهريب وجهة النظر بين الفريقين ، واعترف بالرأى ولكن في دائرة محدودة ، دائرة النيباس فقط ، كما قال المؤرخون للتشريع .

بعد ذلك تبعه العلماء في تهوية هذا النوع من الرأى ، ووجدوا الصفوف للدفاع عنه ، وكرسوا جهودهم عليه ، فردوا كثيرا من شبه الواردة من المخالفين المنكرين له ، وأرجعوا كثيرا من وجوه الرأى والاجتهاد إليه .

ثم وسعوا دائرته حتى غدا ملاك بحثهم ، وبجال مناظراتهم ، وموضع القوة والضعف في مذاهم ؛ هذا مع قولهم بالفقه التقديرى ، وهو ميدان واسع لا يسد

حاجته إلا قياس متشعب الاطراف ، قياس بالمناسب وغير المناسب ، من الشبهى والطردي .

هذا - في نظرى - هو سر عناية الأصوليين بالرد الى أصل معين في تعليلهم . فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً ، وليوفروا على ذلك الفقه التقديرى أحكامه ثانياً ، وليأمنوا الخطأ فى الاستنباط والتخريج ثالثاً . كما قال إمام الحرمين ^(١) ، إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التى تنهض عللاً للأحكام ، ولا إطلاق تعليل الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذى رأى ، فسالك الضبط النظر فى مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت وسلبت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة وليس حائداً عن المآخذ المضبوطة ؛ فهذا هو المسلك الحق فى درك وقوع المعنى فى ضبط الشرع ؛ ولهذا ردت الخذاق إلى أصل معين ، فإن صاحبه ^(٢) يأمن وقوعه فى مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها ، اهـ ومع كل هذه الأعذار فانا لا نزال ننكر بعض ما فعله الأصوليون وهو الاسترسال وراء مجرد الشبه ولو بعيداً ، يحرمون به ما تأبى سماحة هذا الدين تحريمه . وسلم إن شاء الله ببعض هذه العيوب والأضرار التى لحقت الشريعة من جراء التعمق فى القياس فى الباب الثالث عند الكلام على اعتبار المصلحة فى التشريع .

(١) البرهان ص ٢٣٣ .

(٢) فى النسخة التى وقفنا عليها زيادة د لا ، قبل يأمن . وانظروا أنها زيادة من الناسخ لأنها تمل بالمعنى . والله أعلم .

الفصل الثالث

في بحث بعض الشروط التي شرطها علماء الأصول للعلة

شرط الأصوليون للعلة شروطاً تنوعت حسب اختلاف المذاهب . كثرت هذه الشروط وتعددت حتى زادت على الثلاثين . عد منها صاحب إرشاد الفحول ثمانية وعشرين . وإذا قتش القاريء في كتب الأصول على اختلاف ألوانها وقف على أكثر من هذا إشارة أو استنباطاً : وكل ذلك لا يعيننا الآن لأنه شيء تبع الجدل والدفاع عن المذاهب . والذي نريده هنا هو بيان قيمة هذه الشروط من الناحية العملية في فقه أصحابها ، ومدى قربها أو بعدها من القروع التي منها استمدت . لذلك رأيت قصر الحديث على بعضها لتكون أنموذجاً لمن أراد البحث في أمثالها ، عاقدا لكل شرط بحثاً خاصاً .

البحث الأول

في اشتراط كونها منصوصة

وفيه مسألتان

المسألة الأولى في بيان أصل الاشتراط :

شرط قوم في العلة أن تكون منصوصة . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز التعليل بالمستنبطة . ذهب إلى ذلك جمهور الظاهرية والشيعة ^(١) الإمامية . وذهب غير هؤلاء من القائلين بالقياس إلى جواز التعليل بهما لا فرق بين مستنبطة ومنصوصة ، ولا أثر للنص على العلة عندم إلا في الترجيح عند التعارض فقط . أبد الشارطون مدعاهم بأدلة تذكر منها ما يأتي :

قالوا أولاً : لو تعبدنا بالعمل بهذا النوع لوجدت الدلالة عليه ، لكن الدلالة مفقودة ، فالعمل به غير جائز . أما الملازمة فلأن التكليف يستدعي وجود دلالة

(١) نص على ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول ، فيعد أن حكى عن بعضهم القول بالمستنبطة حكى رجوعه ونقل حكاية إجماعهم عن غير واحد من علمائهم .

وإلا لكان التكليف به من دون دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل إلى العلم به وهو تكليف بالمحال . وأما بطلان اللازم فبالاستقراء .

وثانيا : بأن العمل بهذا النوع يستلزم الاختلاف لاستناده إلى الأمارات المختلفة ، والاختلاف منهي عنه لقول الله تعالى : ولا تنازعوا ، الآية .

وثالثا : بأن القياس مجرد شبه ، وما من فرع إلا ويشبه أصليين متضادين في الحكم ، وذلك يقتضى ثبوتهما فيه ، وهو محال ، فلا بد من مرجح يرجح أحد الشبهين أو الأشياء وليس هنا غير النص ، فلزم أن تكون العلة منصوصة .

تلك هي أدلة الشارطين . ومن تأملها وجدها شها لا تنوى على إثبات دعواهم ؛ وذلك لأن المستند الأول لجميع القائلين بالعلل هو عمل الصحابة رضوان الله عليهم ، والمتبع لتعليلاتهم يخدم عللوا بالمستنبطة كما عللوا بالمنصوصة .

وإذا ضمنا إلى ذلك ما صح من أدلة القياس الأخرى العامة التي لا تخص نوعا دون نوع ، وأن الشارع الذي أباح لهم العمل بالاجتهاد لم يقيدهم بالوقوف عند منصوص العلة ، أنتج لا محالة جواز العمل بالعلل مطلقا ، وأن قصر الجواز على نوع دون نوع قصور في فهم الشريعة . ولو كان ذلك القصد مرادا للشارع لأشار إليه ولو إشارة خفية . فقول المستدل بعد ذلك إن القياس مجرد شبه ، لا يضير القائل بالعلة المستنبطة في شيء ، لأنه لا يعمل بكل شبه بل بالشبه الراجح ، وإذا تساوت الأشياء توقفت أو تخير ؛ ولا يعمل بجميعها حتى يلزم المخذور وهو العمل بالمتاقض . وقوله : إنه يسلم الاختلاف وهو منهي عنه ، لا يفيد ، لأنه ليس كل اختلاف منبها عنه ، بل الاختلاف المؤدى إلى التنازع وتفرق الكلمة كما هو صريح الآية التي استندوا إليها ، ولم يقل أحد إن الاختلاف في الاجتهاد والفهم من هذا القبيل ، وإلا لزم مثله في الاختلاف في فهم النصوص عند تعارضها . فإما هو جوابهم عنه هو جوابنا عن هذا . على أن أصحاب القياس رسموا للعلة طرقا يعرف بها صحيحها من زانفها ، وهو حد من هذا الاختلاف ومنع من العمل بكل شبه . وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لأنهم إن أرادوا الدلالة الشخصية على كل علة مستنبطة فسلم ولا يفيد ، وإن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع

بعد ما ثبت من عمل الصحابة ومن بعدهم بها . وإلى هنا ظهر ضعف القول
بالاشتراط ، ورجحان مقابله ، وهو الذى نختاره

المسألة الثانية

فى بيان ما يستفاد به التخصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له
تكلم الأصوليون على النص من ناحية أنه طريق من طرق إثبات العلة
بصرف النظر عن كونه شرطا أو غير شرط مخلفين فى المراد منه . ففريق
عرفه بأنه : ما دل على العلة من الكتاب والسنة بالوضع ، أعم من الوضع الحقيقى
والمجازى . وهؤلاء جعلوا الإيماء وسطا بين النص والاستنباط . وفريق آخر
يقول : المراد بالنص ما دل على العلة من الكتاب والسنة ولو التزاما ، فأدخلوا
الإيماء فيه . وحينئذ يكون مقابلا للاستنباط .

والاقسام المتصورة هنا باعتبار الوضع خمسة :

الأول : ما وضع للتعليل حقيقة ولم يستعمل فى غيره لا حقيقة ولا مجازا .

والثانى : ما وضع للتعليل حقيقة واستعمل فى غيره حقيقة .

والثالث : ما وضع له حقيقة واستعمل فى غيره مجازا .

والرابع : ما وضع لغير التعليل واستعمل فيه مجازا .

والخامس : ما وضع لغير التعليل ولم يستعمل فيه مجازا ولكنه دل عليه التزاما .

هذه الأقسام جمعها الفريق الثانى تحت عنوان النص ، وقسموه إلى صريح وهو
الاقسام الأربعة الأولى ، وإيماء وهو القسم الخامس . والفريق الأول قصر
النص على الأربعة الأولى ، وقسموه إلى قاطع^(١) وهو القسم الأول ، وإلى ظاهر
وهو الأقسام الثلاثة ، الثانى والثالث والرابع ، وجعل القسم الخامس مقابلا
للنص ، وسماه إيماء . واتفق الكل فى الإيماء على أن اللفظ استعمل فى الموضوع
له ولزمه التعليل لروما عرفيا بالترتبة . كما اتفقوا على اشتراط وجود قرينة تجعل
اللفظ ظاهرا فى التعليل فى الحالات الثانية والثالثة والرابعة . وسواء جمعوا هذه

(١) مرادهم من القاطع مالا يحتمل غير التعليل حيث لم يوضح معنى آخر كما لم يسبق استعماله فى
معنى آخر على سبيل المجاز . وليس مرادهم منه مالا يحتمل عقلا غير التعليل بحيث لا يجوز لعقل معنى آخر
له غيره حتى يتراض عليهم بأن هذا لا يصح فى دلالات الألفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة .

الأقسام تحت النص أولاً ، فهم متفقون على أن القسم الخامس الذي يدل بالالتزام بالإيمان ، وأنه مغاير للاستنباط ، وكونه يسمى نصاً أولاً ، لا أثر له في الاختلاف ، بل هو أمر تابع للاصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، كما قالوا .

وفائدة هذا التسميم تظهر أولاً عند التعارض ، فيقدم القياس الذي صرح بعده على ما علقه موماً إليها كما صرح بذلك الأصوليون في بحث ما يرجع به الأقيسة المتعارضة . وثانياً : في اعتقاد التعليل كما قال الآمدي (١) بعد أن ساق أمثلة النص الصريح : « فهذه الصيغ الصريحة في التعليل عند ورودها يجب اعتقاد التعليل ، إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل ، فيكون مجازاً فيما قصد بها » . ومفهوم هذا أن غير الصريح لا يعتد التعليل فيه بمجرد الوجود إلا إذا دل الدليل على ذلك ، وهذه كما ترى ليست من الفوائد التي تقصد في هذا المقام ، بل المقصود هو الفائدة العملية ، اللهم إلا إذا أراد الاعتقاد لأجل العمل .

وثالثاً : في دفع توهم من يتوهم أن النص قاصر على التصريح بالعلة فقط فيستنبط علة تخالف العلة الموماً إليها بحجة أن الكل داخل في الاستنباط ، فإذا ما علم المعلن أن العلة المنصوصة تختلف باختلاف النصوص صراحة وإيماناً ، وأنها مقدمة على المستنبطة ، وقف عند النصوص ما دام يجده ولا يعارضه بما يصل إليه اجتاده . هذا بالنسبة لمن اعترف بالعلل المستنبطة ، وأما بالنسبة لمن ردها وشرط في العلة أن تكون منصوصة فهي إلزامه بأنواع من العلل كثيرة بما يدخل تحت عنوان النص . وهذا سر توسع بعضهم في الإيمان حتى خيل للناظر فيه أنه لا يوجد علة مستنبطة إلا نادراً ، وسيأتي بيان هذا .

وقبل أن نذكر هذه الأنواع وأمثلتها ينبغي التنبيه على أن الكلام في تعليل الأحكام التي تعدى إلى غير محالها ، وأنه في علل ثبتت بنص الشارع : قرآن أو سنة ، لا غير ذلك من النصوص ، ليعلم مدى توسعهم في هذا الباب ، حتى ذكروا أمثلة لتعليل الأفعال ، وأخرى لم تصدر عن الشارع ولا يتوهم صدور ما منه ، وما ذاك إلا لتكثير الكلام وزيادة الأقسام المفروضة . واليك بيان هذه الأقسام :

(١) الأحكام ٣ - ٢٨

أنواع الصريح

القاطع منه على رأى بعضهم

١ — يقول الزركشى فى البحر^(١) المحيط : « إن أقوى أنواعه التصريح بلفظة الحكمة . قال : وقد أهمله الأصوليون . ومثاله : حكمة بالغة .

ونحن لا نرى وجها لذكر هذه الآية فى أمثلة التعليل ؛ لأن الكلام فيها بعيد عن التعليل حيث يخاطب الله سبحانه رسوله الكريم بقوله . ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر ، يعنى ولقد جاء هؤلاء المعاندين من أنبياء القرون الخالية أو أنبياء الآخرة ما فيه مزدجر لهم . ثم وصف ذلك بأنه حكمة بلغت غايتها لا خلل فيها . ثم رتب على مجيئ الحكمة البالغة مع كونه مظنة للإغناء عدم الإغناء ، فأتى النذر . وما هنا نافية أو استفهام إنكارى . يعنى مع كون هذه الحكمة البالغة مظنة لإغناء مندرين ، لم تغنهم ، لأن القلوب طبع عليها فأصبح الإنذار لا يفيد .

والخلاصة : أن الآية لا حكم فيها حتى يعلل بلفظ الحكمة ، كما أن وضع لفظة الحكمة هنا لا يشعر بالتعليل . ولعله لما وجد الأصوليين يذكرون من ألفاظ التعليل : لعله كذا ، ولسبب كذا ، ولوجب كذا ، ولمؤثر كذا الخ من الاسماء التى أطلقوها على العلة ، ووجد لفظة الحكمة تطلق عليها كذلك ، أو أنها نوع من العلة التى تكاملوا عليها . قال ما قال . لكن ذلك إذا وردت مع الحكم على هيئة التعليل : « لحكمة كذا ، فان أحدا لا ينازع فى أنها قاطعة فى التعليل إذا وردت بهذا الشكل ولم يرد أنها فى الآية الكريمة تفيد التعليل .

٢ — لعله كذا — ٣ — لسبب كذا وموجب كذا ومؤثر كذا . ولم يذكر الأصوليون لها أمثلة لعدم وجدانهم ذلك فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وهم يفرضون هذا نظراً لذات الألفاظ وما تدل عليه من المعنى ، مغفلين أنهم يبحثون عن ألفاظ التعليل فى كلام الشارع . ولذلك لم يذكروها كثير من علماء الأصول . قال العطار فى حواشى^(٢) جمع الجوامع : « تركهما ابن الحاجب لثبوت وقوعهما فى القرآن والسنة وإن كانا أصرح الأشياء ،

(١) نص عبارته : اصرع أقسام أحدها التصريح بلفظة الحكمة كقوله تعالى « حكمة بالغة » وهذا أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة . ج ٣ رقم ١٤٠ من النسخة المخطوطة بالمكتبة الأزهرية .

(٢) ٢ = ٢٧٩ .

٤ — من أجل ، ولأجل . وهاتان اللفظتان وردتا في كلام الله وكلام رسوله معللا بهما أحكام . من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل . . . الآية . . . إنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، . لأجل الدابة التي دفت عليكم ، .
 ٥ — كي ^(١) وإذن ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، . إذن لأذنتك ضعف الحياة وضعف الممات ، وإنا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال ، أينقص الرطب إذا جف ، ؟ فقيل : نعم ، فقال ، لا إذن ، .

الظاهر من الصريح

١ — اللام ظاهرة ومقدرة نحو . أن كان ذا مال وبنين ، أى لأن كان ذا مال وبنين ، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، . أقم الصلاة لدلوك الشمس ، ففي الآية الأولى ينهى المولى رسوله بقوله لا تطع من هذه مثالبه لأن كان متمولا متقويا بالبنين ، يعنى أن كونه صاحب مال وبنين لا يصلح سببا لطاعتك إياه . وفي الثانية : جعل فيها العبادة علة للخلق . وهما كما ترى ليس فيهما تعليل للأحكام . وفي الثالثة : وقع نزاع في صحة التثنية بها ، فمن يجوز له كالرازي والبيضاوى ، ومن مانع له كالقاضى معللا هذا المنع بأن دلوك الشمس لا مناسبة فيه لإقامة الصلاة بل اللام هنا مجرد التوقيت . ورد الغزالي عليه بأنه لا بعد في أن يجعل الشارع الدلوك علامة للوجوب ، وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولا بعد في تسمية السبب علة - غير لازم له حيث شرط القاضى في العلة المناسبة الظاهرة ، وهذا لا تظهر مناسبتة وإن كان مناسبا في الواقع .

وإنما كانت اللام ظاهرة في التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالعاقبة والملك والاختصاص وغيرها .

٢ — الباء . وضابطها أن يصلح مكانها لام التعليل ، ومثالها ، فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، . وكانت الباء ظاهرة لأنها لم توضع

(١) قال الزركشى : وراجعها كي ، كذا جعله الامام في البرهان من الصريح ، وخالفه الرازى ، والأول أصوب كقوله تعالى ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، فخلل سيحانه قسمة النون بين الأصناف بتداوله الأغنياء دون الفقراء ، ا هـ .

للتعليل وإنما وضعت للإلصاق . ولما كانت العلة تهتضي وجود المعلول حصل فيها معنى الإلصاق ، فاستعملها في التعليل مجاز . وهذا وما قبله وإن احتمل غيره ولكن القرينة صرفته عن هذا المرجوح إلى الراجع ، فصار ظاهراً فيه .

٣ — إن المكسورة ، نحو : إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، وحديث المحرم الذي وقصته دابته ، لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليئاً ، والحديثان فيهما تعليل أحكام . ولكن بعض الأصوليين مثل بالحديث الثاني لنوع من أنواع الإيماء مع تمثله به لهذا النوع من النص الظاهر ، وهما متغايران إما يكون هذا نصاً وذاك إيماء ، أو يكون هذا صريحاً وذاك إيماء ، على اختلاف القولين في الإيماء هل هو داخل في النص أو هو نوع آخر مقابل له . وفي هذا التثريب ما فيه . ولما استشعر بعض الكاتين بذلك قال : لا بعد فيما فعل . فالمثال فيه ناحيتان : ناحية تدل بالنص وهي إن المكسورة ، وناحية تدل بالإيماء وهي ترتيب الحكم على الوصف بالفاء .

٤ — إذ ، ومثاله : « وإذا اعتزتمهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف » .
٥ — حتى ، ولنبوتكم حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين .
٦ — لعل على رأى الكافرين من النجاة ، فانهم قرروا أنها في كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجي لاستحالة عليه تعالى . وأمثالها كثيرة .

٧ — على ، لتكبروا الله على ما هداكم ،

٨ — في ، لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم ،

٩ — من ، يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق ، أى لأجلها .

تلك هي ألفاظ التعليل الصريح التي تؤخذ من بطون الكتب المختلفة . فمنهم من يذكر بعضها ويهمل الآخر . ومنهم من يزيد وينقص حسبما يظن له . ولقد زاد بعضهم أدوات الشرط والجزاء نحو : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ، « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، « وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » ، « ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له » . وأنت ترى أن هذه المثل فيها الترتيب للحكم على الوصف بالفاء ، وهو نوع من أنواع الإيماء .

الإيماء

هو في اللغة : التفييه والاشارة . وفي الاصطلاح : هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا . كما عرفه ابن الحاجب . أو هو ترتيب الحكم على الوصف ، فيفهم لغة لا وضعا أن الوصف علة للحكم من ذلك الترتيب ، وإلا كان ذلك الترتيب مستبعدا ، كما عرفه الكمال بن الهمام ، غير أنه قال : ولا يختص هذا الإيماء بكلام الشارع ، إلا أن عدم كون الوصف علة في كلام الشارع أبعد . وعرفه صاحب المسلم بأنه : ما يدل على علية الوصف بترتبه من القرائن . وكل ذلك صحيح ، لأنه ضابط لما يتحقق فيه الإيماء . غير أن تعريف ابن الحاجب والكمال منظور فيهما لجهة الدلالة ، وتعريف صاحب المسلم منظور فيه للدال الحقيقى . وذلك لأن اللفظ هو الدال على العلية بواسطة شيء آخر هو القرينة ، وهى الاقتران بين الوصف والحكم على وجه خاص ، كترتيب الحكم على الوصف بالفاء في كلام الله أو كلام الرسول أو كلام الراوى ، أو ترتيبه عليه بغير الفاء . فثلا قوله تعالى : **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ، رتب الشارع الحكم الذى هو وجوب القطع على الوصف الذى هو السرقة بالفاء . فهو سبحانه الذى أوما بإيراد اللفظ على هذه الحالة الى أن السرقة علة لوجوب القطع ، ويصح تسمية هذا اللفظ لإيماء لأنه دل على العلية بواسطة الترتيب المذكور ، كما يصح تسمية هذا الاقتران بين الوصف والحكم على تلك الحالة لإيماء ، لأن اللفظ دل على العلية بواسطة ، أو لأنه عرف منه لإيماء الشارع . والخطب سهل ، والمسألة اصطلاح .

هذا والمراد بالوصف والحكم في التعريف أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين ، لأن المقدر في حكم المذكور ، أو أحدهما مذكورا ، والآخر مقدرا . فالأول نحو **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ، ولا يقضى القاضى وهو غضبان . . والثانى نحو **ولا تقرّبوا من حتى يطهروا** ، بمعنى فإذا طهروا فلا منع من قربانهم . والثالث نحو **ثمرة طيبة وماء طهور** ، فالوصف مذكور والحكم

مقدر ، يعنى قائما باق على طهوريته . والرابع نحو : أعتق رقبة . فالحكم مذكور والوصف مقدر ، يعنى وافتت فاعتق رقبة .

ومثال التظير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرأة التى سألته عن قضاء الصوم عن أمها ، أرايت لو كان على أمك دين فتضيته أكل ذلك يؤدى عنها ؟ قالت نعم . قال ، فصومي عن أمك ، أى فإنه يؤدى عنها .

ثم إن الوصف والحكم إن كانا مذكورين أو مقدرين للإيماء باتفاق ، وإن كانا مستنبطين فليس بالاتفاق ، وإن كان أحدهما مذكورا والآخر مستنبطا فمختلف فيهما . فقيل ليس بالإيماء فى الصورتين لأن القرآن بين الوصف والحكم إنما يتحقق بالذكر ولو تقديرًا . فإذا كان أحدهما مستنبطا فلا يوجد القرآن المحقق للإيماء . وقيل للإيماء فى الصورتين لأن المستنبط ينزل منزلة المذكور . وقيل بالتفصيل : فإن كان الوصف مذكورا فإيماء ، وإن كان العكس فلا . ووجه الفرق أن الحكم مستنبط من الوصف لأن الوصف يستلزمه ، فإذا ذكر الوصف اعتبر الحكم مقارنا له بخلاف الثانى لجواز أن يكون الوصف الذى يلزمه الحكم أعم مما عينه المجتهد فلا يكون فى ذكر الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يصدق أنه إيماء ، وذلك كحديث الربا ، فإن الحكم مذكور والوصف يحتمل أنه الاتقيات أو الطعم أو الكيل أو الوزن الخ .

والحاصل : أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم بخلاف العكس ، لأن اللازم أعم ، وذكر الأعم لا يستلزم ذكر الأخص ؛ وأما ذكر الأخص فيستلزم ذكر الأعم . مثال الحكم المستنبط من الوصف المنصوص صحة البيع المستنبطة من الحل فى قوله تعالى ، وأحل الله البيع ، لأنه لو لم يكن صحيحا لم يكن مفيدا لغايته ، وإذا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والتبيع حرام فلا يكون حلالا ، فلزم كونه حلالا كونه صحيحا بالضرورة . ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو حديث حرمت الخمر ، فإن الحكم مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطرية مستنبط .

وأنت ترى أن القول بأن الصورتين من الإيماء بعيد جدا ، لأن ذكر أحدهما إنما يكون كافيا للإيماء إذا كان بين الوصف والحكم تلازم ، لكن

من أين يعلم هذا التلازم ومعرفة متوقعة على العلم بأن الوصف علة والحكم معلول حتى يكون الوصف ملزوماً والحكم لازماً ، وهو عين المتنازع فيه . وإن القول بالتفصيل وإن كان الفارق فيه ظاهراً إلا أنه يتوقف على معرفة أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، واللزوم إنما يثبت إذا ثبتت العلية ، والنزاع فيه . ولعل الباعث لأصحاب هذين القوانين على ذلك هو مواجهة المنكرين للعلل المستنبطة بتوسيع النص وتكثير أقسامه لإلزام هؤلاء المنكرين بأنواع من العلل كثيرة تحت ستار النص .

وأما القول الأول فهو أدل الأقوال ، لأنه الذي يتفق وحقيقة الإيمان وهي الاقتران الأعم بما بين المذكورين والمقدرين ، أو أحدهما ذكورا والآخر مقدرًا .

ثم إنك تجد علماء الأصول بعد ذلك يذكرون للإيمان أنواعاً تزيد وتنقص تبعاً لاختلاف الأنظار وتنوع الاصطلاح ، والخطب في ذلك سهل ؛ لأن المسألة ترجع في نظرهم إلى تطبيق ضابط الإيمان السابق ، فحيث تحقق كان المذكور نوعاً منه سواء كان بترتيب الحكم على الوصف بالغاء في كلام الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو في كلام الراوي ، أو كان بالترتيب بغيرها كأن يحكم الشارع عنب عله بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي : واقعت أهلي في نهار رمضان يا رسول الله ، فقال : أعتق رقبة ، أو كان بتفريق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة ، فإن ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها . والمراد بالصفة اللفظ المقيد لغيره أعم من أن يكون شرطاً أو استثناء أو غاية ، مثل : القاتل لا يرث ، ولا تقرّبوهن حتى يطهرن ، وقوله : فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : الذهب بالذهب ، الحديث . ومثل ذلك التفرقة بالاستدراك نحو قوله تعالى : لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عتدتم الإيمان . وتفصيل ذلك لا ينبغي . لكن هناك أشياء تلفت النظر كالخلاف في اشتراط المناسبة في الترتيب بغير الغاء ، وسند كراهية ما فيه عند بحث هذا الشرط ، وكقول الإمام الرازي في محصوه : يشبه أن يكون يتقدم العلة على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من العكس ، معللاً ذلك بأن إشعار

العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ، لأن الطرد واجب في العلل دون العكس . والقرافي في شرحه يحاول التماس التفروق بينهما ليصحح كلامه ، وغيره يكيل له اعتراضات لا حد لها . كل ذلك من غير نتيجة ، لأنه إذا كان كل منهما ورد في كلام الشارع والرواة نقلوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى وفيه يجوز التقديم والتأخير بين العلة والمعلول ما دام المعنى صحيحاً ، فلا معنى لهذه المقالة حيث لا قدرى اللفظ الذي قاله الرسول على حقيقته . وقد يرد الحديث بعدة روايات يحتمل أنها من صنع الرواة ، ويحتمل أنها من كلام الرسول قالها في أوقات متعددة . والأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن تكون ألفاظه صلى الله عليه وسلم كلها فتكون في درجة واحدة ، وإما أن تكون من ألفاظ الرواة . وحينئذ لا يكون فيها حجة ، لأن المستدل يستدل بها على أنها ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم . والآن نطوى هذا البحث حيث لا فائدة من طول الكلام فيه .

البحث الثاني

في اشتراط كون العلة متعددة

قديمًا تنازع العلماء في جواز التعليل بالعلة القاصرة ، وطال الأخذ والرد بين الحنفية والشافعية على وجه أخص جيلاً بعد جيل ، حتى خيل للناظر في كلامهم أنه دفاع عن عقيدة أو تنازع في حقيقة ؛ ويعلم الله أن لا عقيدة ولا حقيقة وإنما هو خلاف في الألفاظ . ومن أنصف منهم وتجرد عن العصبية قال : نزاع لفظي حيث اختلف محل النفي والإثبات ؛ وأن كل فريق معترف بما يقول الآخر شاء أم أبى . ومن أخذته الحية — حية الدفاع عن مشايخه — حاول رد النزاع الصوري إلى حقيق ، متكفلاً أيما تكلف ، كي يوجد لهذا الخلاف ثمرة صالحة لما بان له ذبول ثمراته التي رتبها عليه السابِقون .

وأغلب الظن عندي أن منشأ هذا الخلاف هو ما روى عن الإمام الشافعي رضي الله عنه من جملة علة الربا في الذهب والفضة الثمنية وهي قاصرة عليهما ؛

وعلة ضم الأولاد إلى الأمهات لتكميل النصاب فتجب الزكاة أن الأولاد متولدة منها وهي قاصرة على محلها لا تتعداه ، وما شابه ذلك . والخفية جعلوا العلة في الأول الجنس والوزن وهي موجودة في غيرهما ، وفي الثاني أنها زيادة مال في الحول على نصاب وهي موجودة في الفائدة . وسواء أكان هذا التعليل منقولا عن الإمام وصاحبيه أم من استنباط الأتباع فقد جد النزاع بين أصحاب المذهبين في هذه الفروع ، وانجر الكلام منها إلى علة قاصرة ومتعدية وأيهما ترجح في مقام الترجيح أو في مجالس المناظرات . فذهب ذاهبون إلى أن القاصرة غير صحيحة ، وآخرون إلى أن التعليل بها صحيح . ولكنهم اختلفوا فيما بينهم عند اجتماعها مع المتعدية . فن ذاهب إلى ترجيح المتعدية لوجود فائدة زائدة وهي تعدية الحكم . ومن ذاهب إلى عدم الترجيح من هذه الجهة ، القصور والتعدي ، بل من جهة الدليل المثبت لكل واحدة منهما . ومن ذاهب إلى ترجيح القاصرة لأنها متأيدة بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة . وصاحب هذا القول هو أبو اسحاق الشيرازي الشافعي (١) .

حكى هذه الأقوال صاحب البرهان . ومع أن مثار النزاع هو ما قلناه لم يمنع من ذهاب بعض الشافعية إلى القول بعدم صحتها كأبي بكر القفال الشافعي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ (٢) والخلعي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . ولا من ذهاب بعض الحنفية كمشايخ سمرقند وصاحب الميزان وكثير من المتأخرين كصاحب التحرير ، إلى القول بصحتها ، ولكل وجهة .

ونحن نسوق لك بعض مقالات علماء الأصول في هذا الموضوع مرتبة حسب ترتيبها الزمني ، لنرى كيف بدأ الخلاف ، وكيف تطور حتى انتهى إلى الوفاق ، وظهرت حقيقته ، من أنه نزاع لفظي وإن هبت عليه أعاصير العصية المذهبية في وسط الطريق ، تسفو رمال الجدل على وجه الحقيقة تحاول إخفاءها ، وتثير غبار الباطل في أعين الأتباع حتى تنفض عن الصواب .

(١) من علماء القرن الخامس ولد سنة ٣٩٣ هـ وله كتاب اللع في الأصول وشرحه وتنقل في بلاد كثيرة مناظرا العلماء من حنفية وشافعية .

(٢) تلمذ إمام الحرمين عنهما .

يقول الجصاص في أصوله : وإن العلة القاصرة غير جائزة عندنا صحيحة عند الشافعية ، واستدل على فسادها بأن هذه العلة إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها والمصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه ، فلا معنى لاستخراج علة ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع لا لنفسه . وأيضاً فإن العلة إنما تستخرج للتمسك بها على النص ، وكل علة لا يقع بها قبيل فليست بعلة ، فلا معنى لها إذاً . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاز اجتهاد الرأي في استخراج المعاني والعلل عند عدم النصوص في قصة معاذ وغيره . فإذا اجتهد الرأي ساقط مع وجود النص في استخراج علة ، كما سقط في استخراج حكمه . وكذلك الصحابة إنما كانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلة في الحوادث ، ولم يكونوا يجتهدون في استخراج علل النصوص من غير رد لغيرها إليها ، ولو كان ذلك مما يجوز لما خفى عليهم ، ولتكلموا فيه ؛ واختلفوا في علل النصوص وإن لم يقيسوا بها كما اختلفوا في علل القياس ، ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم وأقوالهم في أعيان المسائل ووجوه استخراجاتهم . فدل تركهم لذلك على أنه لم يفعلوه . لأنه لم يكن عندهم في اعتباره فائدة ولا معنى له . وأيضاً فإن العلة إنما تستخرج لأغيار الأصل ، فأما الأصل المستخرج منه العلة فغير جائز أن يكون علة لنفسه . ألا ترى أنه غير جائز أن تكون علة المسألة جميع أوصافها ، لأنها لا تتعدى إلى غيرها ؛ فكذلك غير جائز أن تكون بعض أوصافها التي لا تتعدى إلى غيرها . ثم أورد اعتراضاً للخصم حاصله أن العلة القاصرة هي الحكمة التي من أجلها شرع الحكم ؛ ورده بأن كون الذهب والفضة أثماً ، ليس من علل المصالح ، لأن كونها أثماً باصطلاح الناس عليه . ثم أورد اعتراضاً آخر خلاصته أن نقي الفائدة غير صحيح لأنها موجوة ، وهي علمنا بأن الله تعالى حرم هذا الشيء لهذه العلة ، وكذلك نستحق بها الثواب في اعتقادنا بها ؛ ثم رد عليه بأنه كلام ساقط ، وأطال الكلام في الرد ، انتهى المقصود منه .

فأنت تراه يستدل على فسادها بأنه لا فائدة فيها حيث لا تعدي ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن في اجتهاد كهذا ، وكذلك أصحابه لم يفعلوه لعدم فائدته . ولما استشعر بأن الخصم قد يدعى وجود الفائدة وهي معرفة حكمة الحكم التي من أجلها شرع ، وهي فائدة جليلة تبعث على سرعة الامتثال وبها يتحصل

الثواب ، دفعه بأن العلة المناصرة التي قالوها ليست من هذا القليل ككون الذهب والفضة ثمان الأشياء .

وهذا ما تنبه له إمام الحرمين الجويني بعد فقال في برهانه ^(١) : « يتعين في العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعرا بالحكم مناسبة له مفضيا بالضال إلى التنبية على محاسن الشريعة والتدرب في مسالك المناسبات ، وشرط ذلك الإخالة لا محالة » اهـ .

وهذا منه في الواقع جر للخالف إلى موافقته ، لأنه قد نقل عن الحنفية السابقين شيء من هذا القليل كتحليلات بعض أفعال الحج من الأمور التي لا تتعدى أحكامها إلى غيرها ، ولم يدفع ما ورد عليهم من أن مثل علة الربا في التقدين ليست من هذا النوع : ولعله لا يلتزم صحة هذه العلة وأمثالها حيث يقول في غير موضع من كتابه ^(٢) : « وحق الأصول أن لا يرجع على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ، ولكن يجرى مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع » .

جاء تلميذه الغزالي وتكلم على هذا الخلاف في المستصفى ^(٣) وأشار في حديثه إلى استبعاد مذهب المالعين لصحتها ، وادعى فائدة للقاصرة ولم يشترط فيها ما شرطه شيخه من قبل ، فيقول : « أولا ينظر الناظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيجاب أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المهمة ، ثم بعد ذلك ينظر فإن كانت أعم من النص عدوى حكمها وإلا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححا له ؟ » فإن قيل : كما أن البيع يراد لذلك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيل إنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . وللجواب منهاجنا : أحدهما أن فسلم عدم الفائدة ونقول : إن عيتم بالبطال أنه لا يثبت بها حكم في غير محل النص ، فهو مسلم ، ونحن لا نفي بالصحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة ، ولا ندري أن ما سيفضي إليه نظره قاصر أو متدد ، وبصريح العلة

(١) - ٢٣١

(٢) - ٢٣٨ ، ٢٦٦

(٣) - ٢٤٥

بما يغلب على ظنه من مناسبة أو تضمن مصلحة ، ثم يعرف بعد ذلك تعديته أو قصوره فما ظهر من قصوره لا ينقطع فسادا على مأخذ ظنه ونظيره ، ولا ينزع من قلبه ما قرأ في نفسه من التعاليل . فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جمعه . وإذا فسرنا البطلان بما ذكرناه لم نجده وارتفع الخلاف . الثاني : أنا لا نسلم عدم الفائدة بل له فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب الى الطمأنينة والقبول . فإن قيل : هذا إنما يجري في المنسب دون الأوصاف الشبيهة مثل التقديرة في الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بها . قلنا تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتغال على مصلحة ومناسبة أقرب الى القبول من تعريفها بمجرد الإضافة الى الأسماء فلا تخلو من فائدة . ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلة الشبيهة بالفائدة الثانية جارية . الفائدة الثانية : المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلا بشرط الترجيح . ثم اندفع في إيراد الاعتراضات والاجوبة عنها .

والحق أن تصويره لبحث المجتهد عن العلة ، هو الواقع ، لأنه حينما يبحث لا يدري أن ما يصل إليه قاصر أو متعدد ؛ فالقصور والتعدى يعقب البحث لا يسبقه حتى يمتنع التعليل بالقاصر ، ولا يمكن للمأنيين أن يقولوا إنه إذا بحث وأداه اجتهداه إلى علة قاصرة ، لا يصح له التمسك بها ، لأنه بعد غلبة الظن بأنها العلة لا يجوز له رفض ذلك الظن الغالب الذي ما كلف إلا به ، ولكننا لا نسلم له وجود الفائدة التي ذكرها من منع التعدية بها عند وجود أخرى متعدية ، لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك من مجتهد واحد أو من مجتهدين . فإن كان الثاني فلا تتحقق لأن كل مجتهد يعمل بما يؤديه إليه اجتهداه ، ومتى غلب على ظنه أن هذا المعنى هو العلة وجب عليه العمل به ، قاصرة أو متعدية ، ولا يكون ما وصل إليه غيره ملزما له وحكما عليه . وإن كان الأول فكذلك لأنه إذا أداه اجتهداه إلى علة قاصرة توقف عن التعدية ، فإن ظهر له بعد ذلك علة متعدية وغلب على ظنه أنها العلة استتملا ، صحب ذلك بطلان العلة الأولى ، لأنه لا ينقل وجود غير صحيحين . مستثنين لحكم واحد بهذا الشكل عند شخص واحد حيث يتناقض ، لما توجب التعدية التعدية والماصرة عدما . اللهم إلا إذا أراد الفرض والتقدير ، يعني

ثم فرض وقوع هذا كانت فائدة القاصرة منع التعدية ، وكلام غيره صريح في أن المسألة فرضية .

قال الآمدي في بيان هذه الفائدة : « الثانية أن العلة إذا كانت قاصرة فبتقدير ظهور وصف آخر متعد في محلها يتمتع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد . »

وقال إمام الحرمين : في برهانه : « إن أصل الكلام في التعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير ، والقول في التعديتين يجرى على ذلك النحو ، فليس في المتفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه أو يجمع عليه وكل واحدة على شرط الصحة . » ١٥٠ . ولما قال في البحث المفروض في اجتماعهما إنه يعمل بالتعدية ولا يترك وجبها لمجرد ما يجرى في الفكر من العلة القاصرة ، قال : فإن قيل : علل أبو حنيفة رحمه الله الربا في التقدين بالوزن ، وهو متعدد إلى كل موزون ؛ وعلل الشافعي رحمه الله بكونهما جوهرى التقدين ، وهو متمصر على محل النص ، فما قولكم في ذلك ؟ قلنا : الوزن علة باطلة عند الشافعي ، والقول في التقديم والترجيح يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضى صحتها لو انفردت ، ١٥١ .

ثم يجيء صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ويروى في توضيحه ^(١) إشكال الغزالي السابق في استبعاد مذهب أبي حنيفة ، ويحاول الرد عليه ، ويشيد أركان الخلاف ، وينفخ فيه روحاً لا تليث أن تموت عند النظرة الأولى ، فيقول :

« وأعلم أن كثيراً من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله فيها توهماً منهم أن الحق أن يتفكروا أولاً في استنباط العلة ، وأن العلة في الأصل ما هي ، فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعدية من الأصل أى حاصلة في غير صورة الأصل يتعدى الحكم وإلا لا ، بل يتمصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع ، أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلا معنى له . فأقول : هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله ، وعلى الاكتفاء بالإحالة عند الشافعي رحمه الله . »

ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه ، فان كان الوصف مقتصراً على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً ، لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره . وعند الشافعي لما كان مجرد الإخالة كافياً يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص . فخاص الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصراً على مورد النص أو الإجماع يتمتع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً له . فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا ، وصحته عنده . وثمرة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعدد ، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة هل يتمتع التعليل بالمتعدى أم لا ؟ فعنده يتمتع ، وعندنا لا ، فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن ، فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر ، كما أن توهم أن الخصوصية الأصل تأثيراً في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر ، فكذا هنا ، إلا إذا كان الوصف القاصر ثبتت عليه بالنص ، اهـ

ثم يأتي بعده المولى خسرو ويوضح هذا البناء^(١) في مرآته فيقول : ولا يجوز التعليل بالناصرة لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص ، وإنما التعليل لإظهار حكم في الفرع ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بأن الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص ، وليس معناه أن التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال إن التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور ، بل معناه أن التعليل يتوقف على العلم بأن الوصف حاصل في غير مورد النص . وأما الشافعي فلما اكتفى بالإخالة اقتصر على القاصرة . فاندفع ما قيل (والقائل السعد في التلويح) إنه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع ، وإن أريد عدم الظن بقصد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر رجح عنده بأمارة معتبرة . في استنباط العمل لم يصح نفي الظن ذهبا إلى أنه مجرد وهم . وأما عند رجحان ذلك و عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هي الوصف المتعدى ، لأن المعبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية ، اهـ

(١) حاشية الأزميري - ٢ ص ٣١٣

ونحن إذا تأملنا هذا البناء وجدناه خروجاً عن موضوع النزاع، لأنه في صحة التعليل بوصف وجد في محل النص ولم يوجد في فرع حتى يعدى حكم ذلك الأصل إليه كما هو صريح أمثلتهم السابقة، لأن ذلك الوصف المعلن به اعتبره انشراح في غير هذا المحل ولو بجنسه الذي هو معنى التأثير، بل ذلك موضوع مسألة أخرى. وسيأتي ما فيه قريباً، إن شاء الله.

وهل إذا وجد وصف بهذا الشكل ولم يوجد في محل آخر ليعدى إليه الحكم يقال إنه متعدد كما هو المدعى، أو لا يزال موسوماً بالقصور مع صحة تعليلهم إذ ذاك به؟ وهل يقول صدر الشريعة ومن تبعه: إن فائدة التعليل وهي التعدية وجدت أو لا تزال مدومة؟ ولو كان الأمر كما يصوره لاكتفى بشرط التأثير ولم يكن لاشتراط التعدية معنى حيث رجعت إليه، وهذا خلاف المفروض من جعلهما متغايرين. ولظهور ضعف مقالته هذه تعقبه الكمال^(١) في تحريره فقال: ولا شك أنه لفظي، فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية. ولأن الكلام في علة القياس لأن الكلام في شروطه وأركانه، وإلا يكن مراد النافين ذلك فلم كثير مثله في الحج وغيره، لكن ربما سموه إبداء حكمة لا تعليلًا. وجعل الخلاف حقيقياً مبنيًا على اشتراط التأثير أو الاكتفاء بالإحالة، فعلى الأول تلزم التعدية لأعلى الثاني - غلط: إذ لا يلزم في التأثير وجود عين المدعى علة لحكم الأصل في محل آخر، إنما تعدد محل الجنس لا محل عينه وليس الجنس المعلن به، وإلا لكان الأخص الذي هو المعلن به في نفس الأمر عين الأعم الذي هو جنس. وعلى هذا التقدير كانت العلة بنفسه لأنفس الوصف، وهو غير الغرض، فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به. وجعل ثمرته ما ذكر غلط كذلك، بل الوجه إن ظهر استقلال الوصف المتعدى في العلية لا يمنع اتفاقاً، أو ظهر التركيب منع اتفاقاً. ثم بعد ذلك قال: الأوجه جعل هذا الخلاف على عكسه. اهـ^(٢).

(١) = ٤ ص ٦ وما بعدها من شرح التيسير.

(٢) وهو أن الحنفية يقولون بالتعليل بالقاصرة لقولهم بالتعليل من غير قياس فيما إذا كانت العلة ثبت تأثير جنسها في جنس الحكم أو في عين الحكم، أو عينها في جنس الحكم فإنه مقبول عندهم. إذ لم توجد العلة بينهما في محلين، والنافية منوهاً ذلك لأنه من المرسل الملائم ولم يقولوا به.

بعد ذلك يحاول صاحب المسلم توجيه كلام صدر الشريعة بتحرير مراده . وتلك عبارته مع شرحه بعد حكاية تغايط الكمال : « أقول مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو بنفسه في غير الأصل ، وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا بنفسه فيه ، بل يختص بالأصل . والتعدية لعينه أو جسده لازم على تقدير وجوب التأثير ، بخلاف الإخالة . وحينئذ صح البناء . فإن قلت : المتأخر من قومية العلة وجود عينها في محل آخر . قال : وهذا بالحقيقة تحرير للسألة لتكون محلاً للنزعة ، ولا يؤول إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم ، (١) اهـ . وإذا كان الغرض من جعل الخلاف حتمياً هو استبعاد قيام نزاع واستدلال وأخذ ورد بين السابقين في غير حقيقة ، هان الخطب واذتبع الظلام ، وعرفنا الحقيقة بانتهاء المطاف بهذا الخلاف إلى كلام لا اختلاف فيه ، وأن الباعث لمن حاول تشييد الأركان لهذا النزاع هو حسن الظن بالشيوخ .

وعندى أن حسن الظن هذا لا يصح أن يبلغ بنا حداً نترك الحقائق من أجله . وأن قول الشارح « فافهم » في نهاية كلامه على حد قول النبال « ليت عينيه سواء » . وهنا نسأل صدر الشريعة : كيف يكون اشتراط التأثير هو مبنى الخلاف مع أن فريقاً من الحنفية القائلين بهذا الشرط يجوزون التعليل بالقاصرة كشايخ سمرقند وغيرهم ؟ . وفريق من الشافعية القائلين بالإخالة منعوا التعليل بها . فلو كان البناء صحيحاً لازم كل قائل بالإخالة أن يجوز التعليل بالقاصرة ، حيث لا مانع حينئذ لا اشتراط التأثير كما يقول . وكذلك كل من شرط التأثير يلزمه منع التعليل بها . وبعد هذا نقول لصاحب المسلم : أين حسن الظن بالشيوخ الكرام ؟ وهل الأولى رد الخلاف إلى الوفاق أو محاولة إحكام النزاع وتوسيع دائرته ؟ .

تلك خطوات هذا الشرط . تراء بدأ عاداً قوياً ، ثم أخذ الزمن يخفف من شدته ويهد من قوته ، حتى إذا قارب الخروج عن الخلاف عادوا به إلى دائرة النزاع الحقيقي مرة أخرى ، فوصل إلى ما وصل إليه على يد صدر الشريعة ومن تبعه ، ثم سلطت عليه عواذل التسوية مرة ثانية حتى وصل إلى ما انتهينا إليه الآن .

(١) ٢٨ - ٢٧٧ .

هذا وقد اختلف القوم في حكاية الخلاف : فالقاضي أبو بكر الباقلاني وابن برهان والصفي الهندي حكوه في المستبظة فقط ، وغالهم القاضي عبيد الوهاب المالكي فحكي الخلاف فيهما ثم قال : إن مذهب جميع أصحابنا وأصحاب الشافعي الجواز .. ومن يتبع كلامهم في الاستدلال ، على فرض وجود الخلاف المعنوي ، يراه دائرا على وجود الفائدة ونفيها ، ولزوم الدور وعدمه ، ووجود الدليل الموجب للعمل بها وعدمه ، وفعل الصحابة لذلك وعدمه .

والكلمة الأخيرة لنا إزاء هذا الخلاف المتشعب وأدلته : أنه لا نزاع بين الجميع في أن علة القياس لا بد أن تكون متعددة حتى يتحقق القياس ، وإلا ما كانت ركنا فيه ، وأن الجميع ثبت عنهم التعليل بما لا يتعدى ، فإن اتفقوا على تسمية هذا تعليلا انقطع النزاع بجميع شعبه ، وإن أبي الحنفية هذه التسمية وسموه إبداء حكمة كما قال ابن الهمام ، فقد اتفقوا على المعنى وبقى نزاعهم في الاسم فقط وهو أمر يتبع الاصطلاح ، والمدار فيه على أن يكون الاسم مفهوما للبراد . وأما حديث الترجيع فقد سبق حكاية لإمام الحرمين فيه مذاهب ثلاثة :

الأول وهو المشهور عند القوم : الترجيع للتعدي لفائدتها الزائدة ، وهي التعدي ، فإن النص أغنى عن المقاصرة ، فكان التمسك بالمتعدي أولى .

والثاني : ترجيع المقاصرة لأنها بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل . ورد هذا وذاك بأنه ترجيع بحكم العلة وهو النتيجة والفائدة ، و الترجيع الحقيقي إنما ينشأ عن قوة الدليل على الصحة ، والفائدة تعتبر في المرتبة الثانية بعد الصحة .

والثالث وهو قول القاضي : عدم الترجيع لأحدهما على الأخرى بالتعدي والقصور ، بل بقوة الظن المستفادة من دليل العلة ، فتي صححت العلة وقوى الظن بها وسلمت عن المبطلات وجب العمل بها . ولا يترك هذا بما يترتب على غيرها من الفوائد . وقد رجح هذا القول وقال هو أولى الأقوال في مقتضى الأصول . وفي معنى هذا ما قاله ابن الهمام ، إنه لا نزاع فيه ، لأنه إن ظهر استقلال المتعدي لا يمنع التعدي اتفاقا ، أو ظهر التركيب منع اتفاقا .

وأما التمسك في الاستدلال بفعل الصحابة الذي يقوله الجصاص فلا يجديهم نفعا ، لأننا لا نسلم أنهم رضوان الله عليهم بحثوا في العلل على هذا المنهج من السير

وراء الأوصاف واشتراط هذه الشروط من التعدي وغيره ، بل لم تدر هذه الألفاظ على ألسنتهم ، وإن وقفتم لأعلى من أن يضع في تلك المشاهدات التي لا يرجي من ورائها فائدة . وما كان لهم ميزان في التعليل إلا المصالح التي ترتب على الأفعال التي هي منه . ود' شارع الحكيم ، ولذلك أنتج بحثم وأفاد الناس اجتهادهم . فأرلى لأهل الأصول ألا يتخذوا عمل الصحابة متكأ لهم في رد أقوال مخالفهم مع تلك المحاورة الصريحة لطريقهم في جل أبحاثهم ، وكثيرا ما وجدناهم في المسألة الواحدة يدعون إجماعين للصحابة على شيئين متناقضين : فهذا يقول : أجمع الصحابة على العمل بكذا ، والآخر يقول : أجمعوا على منع العمل به .

وكل يدعي وصلا ليلي وليلى لا تقر لهم بذلك

وأما الدور وعدم وجود الدليل فمجرد كلام ، لأن الدور دور معية حاصلة التلازم بين الأمرين لا تقدم كل منهما على الآخر بالذات ، كوقوف كل من المتضادين على الآخر . ومعناه العلة لا تكون إلا متعدي ، والمنعدي لا تكون إلا علة . والدليل وجود وهو ما قلناه اسكال : من كون الحكم لأجها لا يندفع عن الناظر في حكم الأصل وهو التعليل ، والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه .

البحث الثالث

في اشتراط عدم النقض

وقع النزاع بين العلماء أصحاب المذاهب في هذا الشرط : فطائفة ذهبت إليه قائلة : إن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا توفرت فيها السلامة عن النقض ، على معنى وجود الحكم معها في جميع محالها وعدم تخلفه عنها ، فإن تخلف عنها في موضع سمي هذا نقضا رتبته فساد العلة . نسب ذلك للإمام الشافعي وفريق من الحنفية ، منهم مشايخ ما وراء النهر ، وعلى رأسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي ، ورواهم غير الاسلام وشمس الأئمة ، ومن المعزلة أبو الحسن البصري . وأخرى تقول إنه ليس بشرط وإن العلة صحيحة وإن تخلف الحكم عنها إذا كان لمانع ، أما إذا فرض وتخلف لغير مانع فالعلة فاسدة لا تصلح للتمسك بها وبناء الأحكام عليها .

قال بذلك حنمية العراق كهم ، والقاضي أبو زيد الدبوسي من علماء ما وراء النهر ، ونسب لمالك وأحمد رضى الله عنهم رعاية المعتزلة كما في التحرير . وطائفة ثالثة فصلت بين المستبطة والمنصوصة . وفي هذا التخصيص رأيان : رأى يجوز في المنصوصة دون المستبطة ، وآخر بالعكس . ولابن الحاجب رأى وسط بين هذين الرأيين ، خلاصته : أن النقص لا يقدح في العلة مطلقا مستبطة أو منصوصة ، لكن في المستبطة لا بد من وجود المانع أو تحقق انتفاء شرط ، فإن لم يوجد المانع كان النقص قادحا . وأما المنصوصة فلا يقدح فيها النقد مطلقا ، لأن النص المنافي لحكمها يخص النص المثبت لها ، فإن ظهر الأثر فيها وإلا قدر وجود مانع . وقد رد صاحب التحرير هذا القول الى قول الأكثر من أنه لا يقدح إذا كان المانع أو فقد شرط فيهما . وهو صحيح لأنه لا فرق بينهما إلا في اشتراطه تعيين المانع في المستبطة وتقديره في المنصوصة . ثم قال النكال ^(١) ، والحق نقل بمضمون الاتفاق على المنع من التعليل بعلة مفهومة بلا مانع من تأثير العلة . ومعنى قولهم يجوز فيهما أو في المستبطة بلا مانع : الحكم بالمانع إن لم يتعين المانع . فالنتج الحكم بتعيين المانع وهو مجتمع مع الظن بوجوده إجمالا . واستند في ذلك التأويل الى دليلهم القائل : المستبطة علة بدليل يوجب الظن بعليتها ، والتخلف مشكك في عدمها فلا يوجب ظن عدمها ، فإن تخلف إن كان بلا مانع فلا علة ، وإن كان معه فالعلة ثابتة ، وجواز وجود المانع وعدمه على السواء .

طال النزاع في هذا الاشتراط وتعددت نواحيه . فاختلفو أولاً في التعبير عنه ، فهذا يدعون بعدم النقص ، وذلك بعدم التخصيص ، يعنى ألا تكون مخصوصة . وغيرهما يعبر بالاطراد ، ويفسره بوجود الحكم عند وجود العلة ، فإن تخلف عنها في موضع كانت غير مطردة فاسدة .

من أجل ذلك جعل المانعون من جملة الاعتراضات الموجهة الى العلة النقص أو المماضة . وكل ذلك لا يبتنى ، واختلاف العبارة لا يغير المراد ، فإن الحكم إذا تخلف عن العلة في موضع سمى هذا التخلف نقضا لها . وصارت غير مطردة ، ويصدق عليها حينئذ أنها خربت بغير هذا المحل للدليل الذي منع من وجود الحكم

(١) ج ٤ ص ١٠ من شرح التيسير .

هنا وهو المانع . فالذى شرط الطرد منع صحة المنقوضة كما منع جواز تخصيصها ،
والذى لم يشترط ذلك اعترف بصحة المنقوضة وجوز التخصيص فيها .

وجماع ذلك كله : هل من شرط صحة العلة ألا يتخالف الحكم عنها فى أى محل
من محالها أولا ؟ .

واختلفوا ثانيا فى محله : فالمجوزون أجازوه فى جميع العلل مؤثرة أو طردية .
والمانعون منهم من منع مطلقا ، ومنهم من منعه فى المؤثرة فقط كفخر الإسلام
حيث قال بعد حكاية الخلاف والتصريح برأيه وهو منع التخصيص : « هذا فى
العلل المؤثرة ، وأما فى اللى الطردية فيلزمها الخصوص لأنها قائمة بصيغتها ،
والخصوص يرد على العبارات دون المعانى الخاصة » . وهذا إشارة منه الى خلاف
ثالث هو : هل الخلاف فى تخصيص العلة خلاف مبتدأ ، أو مبنى على الخلاف
فى التخصيص : هل هو من صفات الالفاظ فقط ، أو يعم الالفاظ والمعانى ؟ .

والذى يظهر لى أنه خلاف مبتدأ ، ولد حينما بدأ أتباع المذاهب فى القرن
الرابع يؤصلون الأصول لأنتمهم استنباط لها من الفروع ، باحثين عن علل تلك
الفتاوى المتولة لهم مجردة عن التعليل ، ثم بعد ذلك يفسرونها لأمامهم الذى قدومه
فى كل شىء . ثم شب هذا الخلاف وترعرع لما توالى عليه القرون الطويلة حتى
غدا أصلا من أصولهم ، كما وصلنا موسوما بذلك .

هناك وفى مجلس الجدل يقول الحنفى : علة هذا الحكم عندنا كذا وكذا ، فيرد
عليه الشافعى بأن علتك هذه تخلف الحكم عنها فى موضع كذا وهذا عندوان
فسادها ، لأنها لو كانت صحيحة لا طردت وللأزمها الحكم فى جميع المواطن فيضطر
الحنفى الى الانفصال عن هذا الفساد ، فيما أن يسلم هذا التخلف ويعترف بجواز
النقض والتخصيص متقلا^(١) يبحثه من الفروع الى هذا الأصل ، وحينذاك ينسب له
القول بجواز تخصيص العلة وعدم اشتراط الاطراد : وإما أن يحاول تصحيح
علته دافعا هذا النقص وذلك التخصيص فيقيدها بقيد غير موجود فى هذا المحل :
وهكذا كلما ورد عليه محل تخلف الحكم عنها فيه ، زاد قيده حتى تظهر علة فى النهاية

(١) راجع مناظرة بين أبى الحسن القدرى من الحنفية وبين أبى الطيب من الشافعية وما
من علماء القرن الرابع نزلها صاحب طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها .

تجر وراءها سلسلة طويلة من القيود حسب محال التخلف قلة وكثرة ، فينسب له إذ ذاك القول بمنع التخصيص . وهذا ما يفسر لنا اختلاف الفسبة للذهب الواحد في الوقت الذي لم ينقل هذا الاشتراط أو عدمه عن الأئمة صراحة . قال صدر الإسلام (١) ، تكلم القوم قدينا وحديثا في تخصيص العلة ، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص فيه ، وأدعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن السكوني والقاضي خليل بن أحمد ، أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة ، واستشهدوا بمسائل من المذهب ، أ هـ .

ويقول الجصاص في أصوله في هذا البحث ما نصه : تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا وعند مالك بن أنس ، وأباه بشر بن غياث والشافعي . والذي حكينا من مذهب أصحابنا في ذلك أخذناه عن شاهدناهم من الشيوخ الذين كانوا أئمة المذهب بمدينة السلام يعزونه اليهم على الوجه الذي بينا ويحكونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم . ومسائل أصحابنا وما عرفنا من مقالاتهم فيها توجب ذلك ، وما أعلم أحدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم إلا بعض من كان هنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ ، فإنه كان يفتي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهم . وله مناكير في هذا الباب في أجوبة مسائلهم لا يخيل على من له أدنى رياضة بفقههم أن كان ما يحكيه ليس من مقالاتهم نحو قوله في جواز الوضوء بنيد التمر على مذهب أبي حنيفة عند عدم الماء : إن أبا حنيفة إنما أجاز ذلك في تمر ألقى في ماء فلم يستحل نبيذا وكان حلوا ، وإن نبيذ التمر المطبوخ المستحيل إلى حال الشدة لا يجوز الوضوء به عنده . ومذاهم في تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر . ولعمري إنه قد يمكن حصر العلل الشرعية في جميع مسائل الاستحسان التي خصصنا عليها بمعان لا يلزم عليها التخصيص ، إلا أنه لا يجوز دفع المذاهب بجواز ما ذكرنا ، وتقييد العلة بما لا يلزم عليه التخصيص كقول أصحابنا في علة تحريم النساء : إنها وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل ، فتق أطلقنا العلة على هذا الحد احتجنا إلى ترك الحكم مع وجود العلة في الدراهم والدنانير إذا أسلبها في سائر الموزونات ، فيكون فيه تخصيص من

(١) نقله شارح المسلم ج ٢ ص ٢٧٨ .

جملة موجب العلة ، ولو قيدناها بأن قلنا إن علة تحريم النساء هي وجود أحد وصفي
 علة تحريم التفاضل في غير جنس الأيمان ، كان حكمها حيثئذ جاريا معها موجودا
 بوجودها ، ولا توجد في حال من الأحوال علة من إيجاب حكمها ، وكذلك لو
 قلنا في الابتداء إن العلة أحد وصفي علة تحريم التفاضل فيما يتعين لم يزمها عليها
 التخصيص ، لأن الدوام والبدائير لا تعيينان بالعقود عندنا . واستعمال التنبيد
 وحصر العلة بما لا يلزم عليها التخصيص يمكن في سائر الملل التي خصوا أحكامها ،
 إلا أنه لا يجوز مع ذلك أن يعزى إليهم ما ليس من مقالهم لأجل إمكان ذلك ، اهـ

ويقول إمام الحرمين (١) في مسألة تقييد العلة بقيد لا يوجد في محل التقص
 ، إن الذين يتمسكون بالطرذ المحض لا يتمتعون من التمسك بهذه العلة المقيدة ،
 والذين ردوا الطرد اختصوا في ذلك ، فذهب اعنفقون إلى أن ذلك الرصف الزائد
 الذي لاحظ له من الفقه على حباله وعلى تقدير صحة ، محذوف غير محتفل به ، اهـ

ولو أن هؤلاء الفقهاء والأصوليين تجردوا عن تخصيص مفاهيمهم ، وانظروا
 لواقع في الشريعة وآراء الأئمة ، لا عترفوا جميعا بأن تخصيص العلة لا شيء
 فيه ، وأن النزاع فيه مضيعة للوقت فيما لا يجدي ؛ لأن المذاهب مشحونة بذلك .
 فالحنفية والمالكية والحنابلة قائمون بالاستحسان ، وهو تخصيص للعلة ، وحكم
 العلة غير ثابت في محل الاستحسان . والامام الشافعي وإن أنكر الاستحسان
 لفظا فقد قال بمعناه في عدة مسائل ، وقال بتخصيص العلة في أخرى .

قال الجصاص : ولست وأجداً أحداً من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص
 العلة في المعنى وإن أباه في اللفظ . ألا يرى أن جميع من يخالفنا في ذلك يقول
 في قليل الماء إذا وقعت فيه نجاسة : إنه نجس ملاقاته للنجاسة ، ثم قالوا في الثوب
 والبدن إذا أصابتهما نجاسة إنهما يطهران بموالة الغسل وصب الماء عليهما ، ولو
 مروا على القياس لما طهرا أبداً ؛ لأن كل جزء من الماء لا يزال الثوب إلا بعد
 ملاقاته لماء نجس ، وكذلك هذا في دخول الحمام بغير أجرة . وقد جعل الشافعي
 علة تحريم بيع الخنطة بالخنطة إلا كيلا بكيلا هي أنها ما كولا نجس ، ثم أجاز
 بيع الثمرة بغير صها في العرايا من غير مساواة في الكيل مع وجود علة إيجاب

المساواة فيها من جهة الكيل . وقال الشافعي : القياس لإيجاب الوضوء من قليل النوم ، وتركه للأثر . وقال في الأجير المشترك : القياس أن لا يضمن ، ثم ترك القياس فيه . وقال بإيجاب ضمانه في بعض المواضع ، اهـ .

ومثل ذلك إفتاؤهم بضمان الدرك وهو مخالف للقياس . والمسألة في نظر المجتهدين ترجع إلى غلبة الظن فليفوض ذلك إليهم . وليس لهؤلاء أن يلزموا الأئمة بما ظهر لهم من البحث ، فالاجتهاد شيء والتقليد شيء آخر ، ولازم المذهب ليس مذهبا ، كما يقولون .

والشيخ الغزالي تقسيم لتخلف الحكم عن العلة رأينا ذكره هنا لفائدته . قال رحمه الله ^(١) في الخلاف في تخصيص العلة ما خلاصته :

« وسيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول : تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه :

الأول : أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع إطرادها ، وهو الذي يسمى نقضا ، وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس ، وإلى ما لا يظهر ذلك منه ؛ فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس فلا يرد نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى ، فتكون علة في غير هذا المحل المستثنى ، ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة كإيجاب صاع من التمر في لبن المصرة على علة لإيجاب المثل في المثليات المتلفة التي هي تماثل الأجزاء ، فإن الشرع لم ينقض هذه العلة ولم ينسخها ، لكنه استثنى هذه الصورة منها ، وهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد العلة ، ولا ينبغي الاحتراز عنها في الجدل بأن يقول : تماثل الأجزاء في غير المصرة فيقتضي لإيجاب المثل : أو يرد على علة مظلونة كسألة العرايا الواردة على علة الربا ، فإنها لا تنقضا ، ولا يتبين للمجتهد فساد هذه العلة بسبب هذا الاستثناء . أما إذا لم يرد مورد الاستثناء ، فإما أن يرد على علة منصوبة أو مستنبطة . فإن ورد على الأولى ظهر أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءها . مثاله قولنا : خارج فينقض الطهارة ، أخذنا من قوله صلى الله عليه وسلم

(١) المستقى ٢٦ ص ٣٣٦ .

«الوضوء مما خرج» ثم بان أنه صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ من الحجامة ، فعلمتنا أن العلة بتأثيرها لم تذكر بل ذكر جزؤها ، وتماها : خارج من المخرج المعتاد . فالعلة إن كانت منصوبة ولم يرد النقض ، ورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك ، يعنى بالتقييد . فان لم تكن كذلك وحسب تأويل التعليل ، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم كما فى آية الحشر وهى قوله تعالى « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين » . الى أن قال « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » ، وليس كل من يشاقق الله يخرب بيته ، فتكون العلة منقوضة ، ولا يمكن أن يقال إنه علة فى حقم خاصة ، لأن هذا يعد تهافتا فى الكلام ، بل نقول : قين بآخر الكلام أن الحكم المعلق ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب ، خرب أو لم يخرب . أو نقول : ليس الخراب معلولا بهذه العلة لكونه خرابا بل لكونه عذابا ، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو بغيره ، فإن لم يتكلف مثل هذا كان الكلام منتقضا . وإن ورد على الثانية فإن أمكن الجواب عنه بأن ما ذكر أولا جزء العلة لا تمامها فيها ، وإلا فيجب الاحتراز عنه فى الجدل .

الوجه الثانى : أن يتنى الحكم لا للخلل فى نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى واقعة ، كما قالوا فى علة رق الولد إنها ملك الأم ، وقد تخلف الحكم فى مسألة المفرور بحرية جارية ، حيث وجد رق الأم وتخلف رق الولد ؛ لأنه يتمدد حراً وتجب عليه قيمته . ولولا أن الرق فى حكم الحاصل المتدفع ماوجب عليه القيمة . ومثل هذا التخلف لا يرد نقضا على المناظر ، ولا يبين لنظر المجتهد فسادا فى العلة ، لأن الحكم منها كانه حاصل تقديرا .

الوجه الثالث : أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة ، ويكون تخلف الحكم لا للخلل فى ركن العلة لكن لعدم مصادقتها محلها أو شرطها أو أهلها ، كقولنا : السرقة علة القلع ، وقد وجدت فى التباش فليجب القلع ، فقيل يطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز . وهذا الجنس لا يلتفت اليه المجتهد ؛ لأن نظره فى تحقيق العلة دون شرطها ومحلها ، فهو مائل عن صوب نظره . أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط ؟ هذا بما

اختلف فيه الجدليون ، فمنهم من شرطه كائن يقول في هذا المثال : سرق نصابا كاملا من حرز لا شبهة له فيه فيجب القطع ، اهـ .

فإذا كان خلاف الشارطين يشمل كل هذه الأوجه فلا يخفى فسادہ .

أما الأول فلأن جميع الأئمة قائلون بمسائل الاستثناء الواردة على خلاف القياس . فهذا إمام الحرمين يحكي في برهانه (١) الإجماع على صحة هذه العلة التي ورد عليها الاستثناء وأنه لا يبطئها فيقول ما نصه : « إنا نجد في الشريعة عللا فقهية متفقا عليها في الصحة وقد طرأ عليها استثناء الشرع في مواضع لا تعلل ، وهذا كجريان العلة في اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان ، ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى في الشرع ، مع العلم بأن العاقلة تحمل العقل ، وحملها له خارج عن القاعدة ؛ فإذا وجدنا أمثال ذلك وقاعدة الشريعة ، بنينا عليه طرد المعنى الفقهي المناسب ولم نكع (٢) عن التمسك به لو رود شيء لم يعلل . واستدل على ذلك بالإجماع ، ثم قال : والسّر في ذلك أن ما لا يعقل معناه ، في مستثنى الشارع والمستثنى لا يقاس عليه وكأنه منقطع عن كثر الشريعة ، ولا يعتبر شيء منه ، ولا يفترض به على شيء ، فهذا سبيل إجرائها ، اهـ .

ويقول العز بن عبد السلام في قاعدة (٣) المستثنيات من القواعد الشرعية : « اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعي في درء مفساد الدارين أو في أحدهما ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في اجتنبه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفساد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ، ورفق بهم ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، اهـ . وأما الثاني ، وهو تخلف الحكم عن العلة في موضع لمعارضة علة أخرى فيه أقوى منها فلا يبطئ العلة الأولى في محالها الأخرى أيضا حيث لا مزاحم هناك . والعلل قد تتعارض كما تتعارض النصوص والأدلة . وسبيل ذلك حينئذ الترجيح

(١) ص ٢٨٧ في بحث تخصيص العلة .

(٢) معناه نكع ونجبن عن التمسك به . يقال كاع عنه إذا ضعف وجبن .

(٣) قواعد الأحكام ٢ - ١٣٨ .

ولا أظن أحدا يقول بمنع ذلك وعدم جواز التخصيص للعلّة في هذه الحالة ، كما لم ينكر أحد صحة الدليل الذي عارضه دليل أقوى منه في بعض أفراداه وترك العمل به فيه ، وأنه يعمل به في غير موضع التعارض ، وأن عدم تأثيره في هذا الموضع لا ينعطف بالفساد عليه في أفراداه الباقية . وما أنواع الاستحسان المعمول بها إلا علل عارضت عللا أخرى في بعض المواضع وعمل بها لقوتها . وكذلك ما استثناء الأئمة من العلل العامة بالعرف أو المصلحة من هذا القليل .

وأما الثالث ، وهو تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ، فهو الذي يتصور فيه خلافهم . ومن تأمل أدلتهم وجدما تسير في هذا النوع فقط ، وإن كان بعضهم يذكر أنشاء الاستدلال أمثلة للتخلف من المستثنيات أو مما تعارضت فيه العلل ، لكن يمكن الحمل لما ورد من ذلك على أنه مجرد مثال للتوضيح .

إذا تمهد هذا وبان موضع النزاع ، نقول : إن بعض العلماء ذهب الى أن هذا النزاع لفظي لا معنوي ، لأنه لم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد ، حيث أراد المجوز للتخصيص العلة بمعنى الوصف المؤثر ، والمانع أراد العلة التامة بمعنى الوصف مستجمعا شرائطه متفقة مراحله . وسيظهر ذلك في مناقشة الأدلة . وقال ابن الحاجب : إنه لفظي مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم ، وهو معنى المؤثر ، فالتخلف قاذح ، أو بالبائع أو المعرف فلا .

وبعضهم يدهى أنه معنوي كصاحب المسلم ، ولكن هذا المدعى لما وجد الأدلة غير متفقة المورد ، وأن دعواه منقوضة لاحالة ، لجأ الى تشييدها من ناحية أخرى ناحية الثمرة ، فقال : إن هذا الخلاف معنوي تظهر ثمرته في الجواب عن النقص ؛ فعند المجوز يجوز بأبداء المانع دون المانع فلا يصح منه ذلك ؛ وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجعة أو مساوية ، فعند المجوز لا انخرام بل تخلف مانع وعند المانع تنخرم ، ولقد رد هذا شارح المسلم بأنه ليس كما ينبغي ، فإن انتفاء الحكم لازم البتة للمانع ، فالمجوز ينسب اليه ، والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها . وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجعة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته .

توضيح ذلك : أن الثمرة التي جعلها . لا تقوى على جعل الخلاف معنويا ،

لأن الرد عن النقص راجع الى الخلاف في المراد بالعلة هنا ، فالمجوز أراد بها الوصف فقط ، وأما الشرط وعدم المانع فخارجان عنها ؛ فإذا وجد المانع في محل منع تأثير ذلك الوصف مع تحقق العلة . والمانع أراد بها العلة التامة الوصف مع شرطه وانتفاء مانعه ، فإذا تخلف الحكم في محل وجد فيه مانع ، كان تخلفه لعدم وجود العلة حيث اتفق جزؤها وهو عدم المانع ، والشئ لا يتحقق بدون جزئه وإلا لم يكن جزءا . وكذلك يقال في المناسبة إنها عند المجوز تتحقق من غير نظر الى المفسدة المعارضة ، فإذا وجدت في محل عارضها فيه مفسدة راجحة أو مساوية يتحول إنها تخلفت لمانع . وأما المانع فيقول : معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع مع عدم وجود مانع يمنع من هذا الترتيب من وجود مفسدة تساويها أو ترجع عليها ، فقد جعل عدم المفسدة جزءا من المناسبة ، فلا يقال على مذهبه إن المناسبة انخرمت لأنها لم تتحقق في محل المفسدة حتى يتصور انحزامها فيه . وهذا معنى قول صاحب الفوايح ، وأما انحزام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية ، فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته .

الأدلة

استدل الماتنون للتخصيص ، أو الشارطون للاطراد أو عدم النقص ، بأدلة :
 قالوا أولا : لو جاز تخلف الحكم عنها لزم التناقض ، لأن وجود العلة يقتضى أن يوجد الحكم في هذا المحل ، والمانع يمنع من وجوده .

وثانيا : لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد حيث يدعى كل واحد عند انتقاض علة أن التخلف لمانع ، والقول بالتصويب لكل المجتهدين قول باطل مردود باتفاق أهل السنة .

وثالثا : لو جاز التخلف فلما منع أو فقدان شرط ، وكل منهما جزء علة ، لأن الذى يستلزم المعلوم هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ؛ فإذا وجد المانع أو فقد الشرط لم تتحقق العلة حتى يقال : تخلف الحكم عنها ، بل التخلف حينئذ لعدم وجود العلة .

ورابعا : تعارض دليل اعتبار العلة الذي هو أحد مسالكها ، ودليل إهدارها الذي هو تخلف الحكم عنها ، والتعارض موجب للتساقط ، فينتفى الاعتبار ، فتنتفى العلية بانتفائه .

وخامسا : العلة الشرعية كالعلة العقلية في إيجاب الحكم ، والعقلية لا تنقض ولا تخصص ، فكذلك الشرعية ، لأن ما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وإلا انتفى التماثل . تلك أدلة الشارطين ، وقد أورد عليها المخالفون مناقشات رأينا قبل ذكرها أن نقدم مقدمة ، فنقول :

العلة العقلية تنقسم الى تامة وناقصة . فالتامة هي العلة الفاعلية المستجمعة للشروط وانتفاء الموانع . والناقصة هي العلة الفاعلية فقط . والاولى إذا وجدت وجد معها الحكم لا يتخلف أصلا ، بخلاف الثانية ، فإن وجودها لا يستلزم وجود الحكم ، بل قد يوجد معها وقد يتخلف إذا وجد مانع أو فقد شرط . فمثلا : النار التي هي علة الإحراق ، إذا وجدت مستجمعة للشروط خالية من الموانع وجد معها حكمها وهو الإحراق ، أما إذا وجد مانع ككون الحطب رطبا مثلا ، فإن الحكم يتخلف عنها . وكذلك العلة الشرعية تنقسم الى تامة وناقصة على نهج العلة العقلية . فالتامة هي الوصف المستجمع للشروط الذي لا يوجد معه مانع ، والناقصة هي الوصف فقط .

ومن المتفق عليه بين الأصوليين أن العلة التامة لا يرد عليها نقض ولا تخصيص ، بمعنى أنها متى وجدت وجد الحكم عندها ، فإذا تخلف الحكم عنها في موضع دل على فساده . وأما الناقصة فقد يوجد معها الحكم إذا امتجمعت شرائطها ، وقد يتخلف عنها إذا وجد مانع ، ويقال لهذا التخلف نقض أو تخصيص . وهذه هي التي عنها المجوزون للتخصيص .

إذا عرفنا ذلك نقول لهم في دليلهم الخامس : ما مرادكم بالعلة العقلية التي لا تنقض ولا تخصص : أي التامة أم الناقصة ؟ فإن أرادوا الاول سلناه ولا يفيدهم ، لأنه في غير محل النزاع ، وأن أرادوا الثاني ، منعاه لأنها تنقض وتخصص ولا يكون ذلك مفسدا لها ، فتكون الشرعية الناقصة ملها باعترافكم . وفي دليلهم الرابع : إن دليل الإهدار هو التخلف لا المانع ؛ وأما إذا كان

التخلف لمانع فغاية ما فيه تعارض في محل المانع ، وهو لا يستلزم سقوط اعتبارها في المحال الأخرى ، بل في محل المانع فقط .

وأما الدليل الثالث فهو نص في أن مرادهم بالعلة العلة التامة ، وليس النزاع فيها .

وأما الدليل الثاني فأجيب عنه بمنع التلازم ، لأنه يسلم إذا قيل منه دعوى التخلف للمانع مجرداً عن البيان ، ونحن لا نقبله منه إلا مع البيان للمانع الصالح ، فإذا بينه قبل ذلك منه وصح تعليله ، ولا لارد وقبلت دعوى مدعى الإبطال . على أن مسألة التصويب لكل مجتهد المعتبر فيها الواقع ؛ والذي معنا عدم العلم بالمصيب من المخطيء ، ولا يلزم من عدم العلم لإصابة كل واحد في الواقع

وأما الدليل الأول فالتناقض يسلم إذا أريد العلة التامة . وأما الناقصة فلا تناقض فيها ، لأن المانع استثنى هذه الصورة عقلاً ؛ ولانسلم أن وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع ، وإنما يلزم لو بقي تأثير العلة ، وهو ممنوع لمنع المانع .

استدل المجوزون أولاً : بأنه ثبت تخصيص عموم الالفاظ بالإتفاق ؛ وعموم العلة مثله ، لافرق بينهما ، فليجز تخصيصه الآخر ؛ لأن ظاهر كل منهما يقتضي تناول الجميع الأفراد ؛ والتخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مراد ، وهو سائغ فيهما . وما قيل إن التخصيص خاص بالالفاظ ، والعلة معنى لا يجري فيها ذلك ، رده صاحب المسلم بأنه اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ، لأن العلة إن كانت موجهة للحكم في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه إياه من التأثير ، كانت كالامام المقتضى للحكم في الكل ، ويمتنع المخصص اقتضاه في البعض ، ولا ينفع حجر لإطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئاً .

وثانياً : بأن تخصيص الاسم إنما يجوز من حيث جاز فيه الاستثناء مقروناً باللفظ ، فحرت دلالة التخصيص مجرى لفظ الاستثناء . كذلك علل الأحكام لمالم يمتنع فيها الاستثناء وجب أن يجوز تخصيصها . ألا ترى أنه لو قال : حرمت عليكم الخمر لأنها مما يسكر كثيره إلا التبيذ فإنه مباح لكم مع وجود هذا المعنى فيه ، كان ذلك المعنى جائزاً سائغاً ؟ كذلك لا يمتنع إطلاق العلة من غير شرط الاستثناء ،

ونقيم الدلة لالة على تخصيصها . وكذلك هذا في العلل المستنبطة ، لافرق بينها وبين العلل المنصوص عليها ؛ لأن هذه إن دل عليها النص بلفظه فتلك دل عليها بمعناه ، وهي مستندة إليه في الجملة ولم تثبت بمحض الرأي

وإذا أورد بعض الحنفية الماذمين للتخصيص اعتراضا حاصله : إذا كنتم تعتبرون العلل بالأسماء في جواز التخصيص ، ونحن معشر الحنفية إنما نجوز تخصيص الأسماء ، على معنى أن المخصص له كالاستثناء المقرون باللفظ ، وأن ما خص منه لم يكن قط مراداً باللفظ : فهل تقولون مثله في العلل وتعملون الدلالة الموجبة لتخصيصها كأنها مقارنة ؟ وأجاب الشيخ الجصاص في أصوله بأنه لا فرق بين هذه العلل وبين الأسماء في جواز تخصيصها ، وهو أن الدلالة الموجبة لتخصيص العلة كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل بمنزلة قوله : هذا المعنى علامة للحكم إلا في موضع كذا ؛ كما تقول في تخصيص الاسم : إن دلالة التخصيص كأنها مقرونة إليه وكان بمنزلة قوله : اقطعوا السارق إلا سارق كذا ، لا فرق بينهما من هذا الوجه . ولا تقول إن الحكم المخصوص كان مراداً بالعلة ، كما لا نقول إن الحكم المخصوص من الاسم كان مراداً بالاسم ، ومع ذلك فإنا نطلق العلة فنقول : إن علة الحكم كيت وكيت وإن كان حكمها مخصوصا في بعض المواضع ، كما أطلق الله تعالى قطع السراق وقتل المشركين والمراد البعض ، ولا يحتاج أن يشترط موضع التخصيص من العلة من طريق اللفظ .

المفصلون المانعون في المستنبطة : قالوا : لو صححت المستنبطة مع التخلف لزم الدور . بيانه : أن هذا التخلف إما أن يكون لمانع أو لا لمانع ؛ فإن كان لغير مانع لم يتحقق اقتضاء ، وبانتفائه تنقضي العلية ، فيكون التخلف لعدم العلة وليس مما نحن فيه . وإن كان لمانع تحقق الدور ؛ وذلك لأنه لا تعلم ما فعية المانع في محل التخلف إلا بعد العلم باقتضاء المقتضى فيه ، ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالممانعية ؛ فإن التخلف من غير علم المانع يوجب التردد في اقتضاء المؤثر ، فتوقف كل منهما على الآخر . فمثلا : إن من أعطى فقيرا ظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا جاءه فقير آخر ولم يعطه ، توقف الظن بعملية الفقر لجواز وجود المانع من الإعطاء وعدمه ، فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أن الإعطاء كان للفقر ، ولوجود المانع لم تعمل العلة ؛ وإن لم يتبين مانع انتفى ظن كون الإعطاء للفقر . ففي هذا المثال لا يعلم

أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض ، وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على عدم المقتضى ، ولا يعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا في صورة التخلف ، وإلا كان التخلف قاطعا في عدم المقتضى . وهذا كما ترى دور ترتب ، لامية : فالجواب بأنه دور معية غير صحيح . وأجيب عن هذا الدور بانفكاك الجهة : لأن المتوقف على وجود المانع هو استمرار الظن بعليتها ، وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره : فزائل الدور . واستشكل هذا الجواب بما إذا علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية ، كما إذا سأله فقير أن فأعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق ، فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس ، فعاد الدور .

والجواب : أن المتوقف على العلم بالعلية العلم بالمانعية بالفعل ، لا الممانعية بالقوة : والمتوقف عليه العلية هو الممانعية بالقوة وهو كون الشيء بحيث إذا جامع باعثا منعه مقتضاه ، وذلك قد يعلم كون الشيء بحيث إذا جامع وصفا منع مقتضاه مع أن ذلك الوصف لم تعلم عليته بالنسبة إلى حكم ، بخلاف العلم بتحقيق الممانعية فإنه لا يتصور بدون العلم بعلية الوصف للحكم لاعة بتخلفه في بعض المواد عنه بسبب المانع . ففي هذا المثال علمنا بأن الفسق يمنع من الإعطاء موقوف على العلم بكون الفقر علة له ، ولكن علمنا بأن الفقر علة لا يتوقف على علمنا بأن الفسق يمنع بالفعل ، بل يكفي فيه أن الفسق من شأنه أن يمنع ، فظن العلية المقرون بتخلف الإعطاء لا يحتاج إلى العلم بأن الفسق قد منع ، بل يكفي كونه الفسق بحيث إذا جامع الفقر يمنعه مقتضاه .

وأما المنصوصة فلا مانع من تخصيصها ، لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا يانه إلى وقت الحاجة ، بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ، فليس له أن يقول : أردت غير ذلك ، لسده باب إبطال العلة .

الممانعون في المنصوصة دون المستنبطة ، قالوا : إن التخلف في المنصوصة يستلزم بطلان النص العام المفيد لزوم الحكم في جميع المحال ومنه محل التخلف ، فإن النص على العلة بمنزلة قوله : كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم ، بخلاف المستنبطة فإنه لا يوجد فيها ذلك المحذور ، لأن دليلها الذي هو مسلك من مسالكها يستدعي

ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ، فلا تخالف للحكم عن هذا الدليل عند وجود المانع .

وأنت ترى أن الفرق بينهما تحكم ظاهر ، لأنه لا مانع من هذا التقدير في المنصوصة ، بأن نقول : إن دليلها الذي هو النص يستدعي ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع . وأجاب ابن الحاجب عن دليل المنع في المنصوصة بالتفصيل بين النص القطعي والظني ، فسلم عدم النقض في الأول دون الثاني ، لأن القطعي لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ، ولا يختص بتخصيص العلة ، فليس من محل النزاع بخلاف الظني ، حيث لا مانع من ورود التخصيص على الظني ، وليس هذا لإبطالاً ، بل تجوز به لدليل التخصيص فيجب قبول مثله ويقدر المانع فيه . وأجاب صاحب المسلم بأن نقض العلة مقدر مفروض وإن كان تقدير محال .

وهذه الكلمة تدلنا على مبلغ فائدة هذه الأصول من جهة طول الكلام وكثرة الاستدلال في الأشياء المفروضة المقدرة . ولقد قال الكمال في ثنايا هذه المسألة : إن هذا التطويل في البيان مع الاستغناء بما يكفي في أداء المراد ودفع الإيراد ، من تصرفات المولعين بنقل الخلاف دون تحرير منفع عن الإطباب الخلل ، ا هـ . مع زيادة من التيسير .

والنتيجة : أن تخصيص العلة جائز بعد صحة الدليل المثبت له ، ويؤيده الواقع في الشريعة ، وما ورد عن الأئمة رضوان الله عليهم ، وأن اشتراط الاطراد مطلقاً أو عدم النقض أو منع التخصيص لا محل له مادام الكلام في العلة التي هي الوصف المؤثر أو الباعث المتبادر من إطلاق لفظة العلة عند الأصوليين . وأما جعل الشروط وانتفاء الموانع جزءاً لها ليدفعوا به جواز التخصيص كما فعل نفر الإسلام ومن تبعه ، حتى قالوا إن الذي جعل عند المخصصين للعلل دليل الخصوص جمعاء دليل العدم - فشيء غير مطابق للواقع ، بعيد عن موضع النزاع . والله أعلم بحقيقة المراد .

البحث الرابع

في اشتراط كونها مناسبة

اختلف الاصوليون في اشتراط المناسبة في العلة . فمن ذاهب الى أن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مناسبة ، على معنى أن يترتب على شرعية الحكم عندها مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع ، فإذا خلت العلة عن ذلك كانت فاسدة . ومن مُطلق لها عن هذا الشرط قائلاً إنها كما تكون مناسبة تكون غير مناسبة . ولما كانت العلة منقسمة الى منصوعة ومستنبطة ، والمنصوعة ثابتة بصريح النص أو بإيمانه ، وهذا الاشتراط كما يبدو من كلام القوم ليس سائراً فيها على منهج واحد ، رأيت تفصيل الكلام لكل نوع على حدة ، فأقول وبالله اعتصم :

أما المنصوعة : فحاصل ما قالوه فيها : إن العلة المنصوص عليها صراحة لا يشترط فيها المناسبة . وهذا وإن لم يصرحوا به إلا أنه يؤخذ من مجموع كلامهم حيث قصرُوا الخلاف على الموماً إليها . وعلل الشارطون ذلك بأن دلالة الإيماء ضعيفة فتحتاج الى ما يقويها وليس هنا غير المناسبة . وأما النص الصريح فقوى الدلالة لا يحتاج الى شيء آخر .

وأما العلة الموماً إليها : فاختلفوا فيها على مذاهب . وقبل ذكر المذاهب نحدد موضع النزاع ، لأنه يخيل للناظر أنه مختلف ؛ فبينما يصرح ابن الحاجب وابن السبكي وغيرهما بأن الخلاف في جميع أنواع الإيماء ، وعبارة جمع الجوامع ، ولا يشترط في الإيماء مناسبة الوصف الموماً إليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعروف ، وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث .

ويقول الشوكاني في إرشاد الفحول : « إن الغزالي ولما من الحرميين ممن اشترط المناسبة في الوصف الموماً اليه للحكم في جميع أنواع الإيماء » . إذ يصرح غيرهم كالرازي والبيضاوي بأن الخلاف ليس في جميع أنواعه بل في الترتيب بغير الغاء ، أما هو فلا خلاف في عدم الاشتراط فيه . ولكن عند التأمل لا نجد خلافاً في الواقع ، لأنهم متفقون على أن ما عدا الترتيب بالغاء هو موضع الخلاف ، وأما

الترتيب بها فلا خلاف بينهم في أنه لا يشترط فيه هذا الشرط . واختلاف العبارة أتى من اختلافهم في الترتيب بالقاء هل هو من الإيمان أو من النص الصريح ؟ فن جعله من أنواع الإيمان استثناء . وقد موضع الاشتراط بأنه الإيمان إذا لم يكن بالترتيب بها ، ومن جعله من النص الصريح أطلق على الاشتراط وجعله أنواع الإيمان كلها .

والأمر في جعله من النص أو من الإيمان اصطلاح ، أو راجع إلى اختلاف النظر كما قال البدخشي . إن من جعلها من الإيمان نظر إلى أن دلالتها على العلية لما احتاجت إلى النظر لم تكن وضعية صرفة ، ومن جعلها من الصريح نظر إلى دلالتها على الترتيب بالوضع . وبمثل هذا صرح السعد في حواشي الشرح العضدي . فظهر من هذا اتفاقهم على أنه لا يشترط في النص الصريح ولا في الترتيب بالقاء ، واختلافهم في غيرهما . والآراء في ذلك ثلاثة :

الأول : عدم الاشتراط مطلقاً ، واختاره الإمام الرازي ومن تبعه .

والثاني : الاشتراط مطلقاً ، واختاره إمام الحرمين . وعبارته في البرهان (١) : « وما يجري تعليلاً صفة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق : فالذي أطلقه الأصوليون في ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم ، عنة للحكم في موجب هذه الصيغة ، كما في آتي السرقة والزنا ، فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا . وهذا الذي أطلقوه مفصل عندنا ، فإنا نقول : إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم المعلق بالاسم فالصيغة تقتضي التعليل كالقطع الذي شرع بمقطعة السرقة ، والجلد المثبت سرقة عن فاحشة الزنا ؛ وفي الآيتين قرآن يؤكد هذا منها قوله تعالى : جزاء بما كسبنا نكالا من الله ، وقوله تعالى : ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ، وإن لم يكن ما منه الاشتقاق مناسباً للحكم فالاسم المشتق عندي كالاسم العلم ، أ هـ .

والثالث : التفصيل بين ما تفهم العلية فيه من المناسبة وغيره ، فيشترط في الأول دون الثاني . فالأول كحديث « لا يقضي القاضي وهو غضبان » ونسبوه للامدي وابن الحاجب .

ولقد حكى صاحب المسلم المذاهب في هذه المسألة بصورة تخالف حكاية غيره من بعض الوجوه . وعبارته مع شرحه ، المختار أن المناسبة بين الوصف الموماً اليه والحكم لا بد منها في الواقع إذ لا علة دونها ، أما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الإيحاء ، لأن دلالة الإيحاء تامة فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها . وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الإيحاء لكونها من قرينة . وقيل إن فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترطت المناسبة ، لأن دلالة هذا النحو من الإيحاء ضعيفة ، وإلا فلا يشترط لكونها تامة في الدلالة . واختاره ابن الحاجب ، اهـ .

وعبارة ابن الحاجب ، ثالثها : المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت . وكذلك قال العنبد في شرحه . وعلل ذلك بأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض ، وأما ما سواه من الأقسام فلا . فإن التعليل يفهم من غيرها وقد وجد . وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها ، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ، ولا تجب في الأمانة المجردة ، اهـ .

فإذا ضمنا ظاهر عبارة المسلم إلى ما قبلها زادت المذاهب مذهبا رابعا ، وأصبحت الآراء أربعة : ١ — لا يشترط المناسبة مطلقا ٢ — يشترط وجود المناسبة في الواقع دون ظهورها ٣ — يشترط ظهور المناسبة ٤ — التفصيل بين نوع ونوع . ونسبة هذه الآراء كما علمت . ولكن في نسبة القول بالتفصيل إلى الآمدي نظر ، لأن عبارته تفيد أن هذا التفصيل في العلة بمعنى المعروف ، وأما العلة بمعنى الباعث كما هو مختاره فيها فيشترط فيها المناسبة من غير تفصيل . واليك عبارته (١) ، والمختار أن نقول : أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة ، لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا ، وأما ما سواه من الأقسام فلا يتمتع فيها بما لا مناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعنى الباعث ، وأما بمعنى الأمانة فلا ، وعلى هذا فما ذكرناه من الحجة على امتناع التعليل

بالوصف الطردى إنما يصح أن لو قيل إن التعليل بالوصف الطردى بمعنى
الباعث ، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الأمانة والعلامة ، وعلى هذا فلا امتناع
في جعل الجهل علامة على الإكرام ، والعلم علامة على الإهانة إذا لم يكن هو الباعث
بل الباعث غيره ، اهـ . وهي كما ترى صريحة ، فيما قلنا ، فيكون من الشارطين مطلقا
إلا أنه لم يفصح عن هذه المناسبة أي الظاهرة أم الواقعية ؟

مقارنة وتحليل لهذه الآراء

إذا علمت أن هذا الخلاف في علل الإيماء التي وردت في كلام الشارع ،
وأن موضع نزاعهم في أن مجرد الإيماء يفيد عليه الوصف المومأ إليه أولا بد
من ضمنية شيء آخر وهو كون ذلك الوصف مناسباً كما هو صريح كلامهم في الاستدلال ،
وأن هذا الخلاف مبني على الخلاف في تعريف العلة بالمعروف أو الباعث - أدركت
ما في حكاية المذاهب والاستدلال عليها بالشكل الموجود في كتب الأصول
من نظر ظاهر لمن خضع رتبة التقليد لكل ما يقال .

وذلك لأن قضية البناء على التعريف تقتضي اشتراط المناسبة في الواقع عند
المعرفين بالباعث ، لا فرق بين علة وعلة ، منصوص عليها صراحة أو إيماء ، وعدم
اشتراطها عند المعرفين بالمعروف كذلك في جميع العلل ، فتخصيص الخلاف بعلة
الإيماء غير ظاهر . لكن اشتراط الجميع حتى أصحاب المعرف في العلة أن تكون
مشملة على حكمة تبعث على الامتثال الذي هو معنى المناسبة يناقض القول بعدم
الاشتراط هنا . ولا يصحح هذا الرأي إلا صرف النقي إلى اشتراط الظهور . وقد
صرح بهذا طائفة (١) من علماء الأصول من سار على نهج صاحب هذا الشرط
في العلة حينما اعترض هذا الاشتراط بأنه يناقض شرط اشتغال العلة على حكمة الخ
وحينئذ يرجع قول المطلق المومأ لثبوتها في الواقع إلى قول من نقي اشتراط ظهورها .
على أن نفيها في الواقع فيما ورد عن الشارع لا يملكه أحد ، لأن الواقع غيب عنا ،
وغاية ما يملكه المذهب إلى نقي المناسبة نقي ظهورها فقط . ولعل في حكاية صاحب

(١) راجع جمع الجوامع وحواشيه .

المسلم للذهاب إشارة إلى ذلك ، فانه بالرغم من اشتهار القول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا وأنه قول جمهرة من العلماء لم يحكمه ، وحكى بدله القول بإشتراطها في الواقع دون الظهور ، ومثله لا يغفل عن الآراء المشهورة . والظاهر أنه أفصح عما أهتم به غيره ممن حكى الخلاف قبله .

فظهر من هذا أن الخلاف هنا في اشتراط المناسبة الظاهرة لكيلا يتناقض مع شرط الاشتمال على الحكمة ، وليكون لتخصيص الخلاف بعلة الإيماء وجه ، وهنا تصبح المذاهب منحصرة في مذهبين .

الأول : يشترط ظهور المناسبة في علل الإيماء ، يعنى أن الإيماء لا يفيد العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

والثاني : لا يشترط ذلك بل مجرد القران يفيد العلية . وأما القول بالتفصيل كما ذهب إليه ابن الحاجب فلا أكاد أفهم له معنى بعد أن فرضنا الكلام في العلل المرما إليها ، وهو معترف كغيره بأنه طريق من طرق إثبات العلة . وهذا يلزمه أن الإيماء وحده يفيدها ، فكيف يفصل الى ما تفهم العلية فيه من المناسبة فتشترط فيه ، وإلى غيره فلا تشترط ؟

ونحن نسائله : ما مرادك من فهم العلية من المناسبة ؟ أتريد أن المناسبة وحدها أفادت العلية ، أم تريد أن المفيد هو الإيماء بمعونة المناسبة ؟ ولا ثالث لهما . فإن أراد الأول أبطله أن فرض الكلام في العلل المنصوصة بطريق الإيماء ، والمناسبة لا تفيد وحدها إلا في العلل المستتبطة ؛ وإن أراد الثاني ناقضه اعترافه بأن الإيماء طريق مستقل في غير هذه الصورة التي يظن أنها أضعف منها ، ولا فرق بين إيماء وإيماء متى تحقق ، وكون بعض الصور ظهرت فيها المناسبة لا تأثير له في أصل الدلالة ، وإنما يظهر أثر ذلك في الترجيح عند التعارض ، فيقدم ما ظهرت مناسبة على ما لم تظهر فيه .

هذا وقد اعترض الكمال ومن قبله السعد في حواشى العنود هذا التفصيل ، غير أن الكمال يميل الى نفي الاشتراط في جميع الصور ، والسعد يميل الى الاشتراط في الجميع ، ولكنه صرفه الى شيء آخر وهو صحة العلة واعتبارها في باب القياس ، وهو شيء وراء المتنازع فيه وهو فهم العلية من مجرد الإيماء . وهبارة الكمال ، وأنت

تعلم أن الغرض أنها علت من إيمان النص فكيف يحصل إلى أن تعلم العلة المناسبة،
يعنى فقط، فتشترط، أولا بها فلا تشترط، ا هـ. ويحوز السعد بعد حكاية قول
العصدة، أما ما سواه فلا، لأن التعليل فهم من غيرها وقد وجد فلا حاجة إليها؛
ولا يخفى ضعف هذا فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر
لصحة العلة واعتبارها في باب القياس، ا هـ.

وبالجملة لا يظهر لهذا التفصيل وجه حتى على صرف الاشتراط في هذا النوع
عنده على الظهور كما صنع العصدة، إلا إذا كان مراده من الاشتراط فيه لزوم التحقق،
يعنى أن التعليل في الإيمان إن فهم بما ظهرت مناسبة لزوم تحققها ولا يتحقق بدونها،
وإن فهم من مجرد الاقتران فيما لم تظهر مناسبة لا يلزم ذلك فيه، وحيث قد يرجع
رأيه إلى رأى القائلين بأنه يكفى المناسبة في الواقع ولا يشترط ظهورها لأنهم
لا ينفونها إذا كانت ظاهرة، لأن الثابت لا يطبق بأحد ففيه. وبهذا التوجيه يدفع
الاعتراض عليه بأنه يلزم من تحريره المذاهب على هذا الشكل أن من يقول بعدم
اشتراط المناسبة مطلقا يقول بعدم اشتراطها في هذا النوع مع كونه يعترف بأن
الوصف فيه مناسب وهو غير معقول. ووجه الدفع أن من يقول بعدم الاشتراط
لا ينكر تحقق المناسبة في هذا النوع وإن لم يكن على سبيل الاشتراط المعهود.

الأدلة

استدل النافون لهذا الشرط بدلالة العرف؛ وذلك أن الرجل إذا قال: أكرموا
الجهال واستخفوا بالعلماء، استصح هذا الكلام منه. وهذا الاستصحاب لا يخلو أن
يكون لأحد أمرين: الأول: فهمه أن المتكلم جعل الجاهل في ذاته مستحقا
للإكرام والعالم في ذاته مستحقا للإهانة. والثاني: فهمه جعل مناط الإكرام
الجهل ومناط الاستخفاف العلم. والأول غير جائز، لأن الجاهل قد يستحق
الإكرام لشيء آخر كالشجاعة أو الكرم مثلا، والعالم قد يستحق الاستخفاف
لبخله أو لجبنه أو بخله على التقليد مثلا، فتعين الثاني. وهذا يدل على أن مجرد
الترتيب دال على العلية في مثل هذه الصورة.

وأورد على هذا الدليل: أن الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم الدلالة في كل
الصور؛ لأن المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية، لجواز اختلاف الجزئيات

في الأحكام . وأجيب بأنه يجب في الجميع دفعا للاشتراك ، وهو أنه يدل عليها في بعض الصور ، ويدل على عدمها في البعض الآخر . ورد هذا الجواب بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العملية الدلالة على العدم حتى يكون مشتركا . ودفع هذا الرد بأن هذا التركيب عربي فصيح ، فلا بد أن يدل على شيء ؛ فدلوه في غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام ، وإن كان غيره فقد دل على عدم العملية ووجد الاشتراك وهو خلاف الأصل .

هكذا تكلم القوم في مناقشة هذا الدليل . ومن أمعن النظر وجدها لا تفيد ؛ لأن عماد المستدل هو أن دلالة الإيحاء في هذه الصورة على التعليل يلزمها الدلالة في جميع الصور ، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل . وعماد الثاني دعوى عدم الدلالة في غير هذه الصورة ، ومحاولة نفي الاشتراك . وأنت إذا علمت أن اللفظ في الإيحاء دال على معناه الحقيقي الموضوع له بالوضع ، ودال على التعليل بالالتزام ، والاشتراك إنما يكون فيما وضع له اللفظ لا فيما دل عليه بالالتزام ، أدركت ما في إقحام لزوم الاشتراك لو لم يدل في غير هذه الصورة ، من نظر ظاهر .

والحق أن يقال : إذا سلم المخالف دلالة العرف على التعليل في هذا المثال لزمه تسليمها في جميع الصور لأنه لا فرق بين صورة وصورة ، فإن ادعى الفارق فعليه إظهاره وإلا كان مجرد دعوى ، بل نقول إن دلالة في غير هذه الصورة أظهر منها في هذه الصورة ؛ وذلك لأن هذا المثال لا مناسبة فيه أصلا ، لانا نقطع بأنه لا مناسبة بين العلم والإهانة ، ولا بين الجهل والإكرام . وأما غيره فغاية ما فيه عدم ظهور المناسبة لا القطع بنفيها . وإذا ضمنا إلى ذلك أن الكلام في إيحاء الشارع الحكيم الذي يبعد كل البعد عليه أن يقرن وصفا بحكم تقطع بعدم مناسبته بعد أن قام الإجماع على أن جميع أحكامه لا تخلو من حكمة في الواقع وإن كانت لا تظهر في بعض الأحكام — أتتج لاحالة أن مجرد الترتيب يفيد العملية ، والظاهر أن المخالف لا يسلم دلالة الإيحاء على التعليل في هذه الصورة كما يستفاد من دليله الآتي .

استدل الشارطون على مدعاهم :

أولا : بأن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء

وأهل العرف ، ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره : أكرم الجاهل وأهن العالم ، قضى كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ، ولا أنه أمر بأهانة العالم لعلمه ، وأن ذلك لا يصلح للتعليل نظرا إلى أن تصرفات العقلاء لا تعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .

وثانيا : باتفاق الفقهاء على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، إما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة ، وإما بطريق التفضل على رأى غيرهم ، وسواء ظهرت الحكمة أو لم تظهر . وما يعلم قطعا أنه لا مناسبة فيه ، ولا وهم المناسبة ، يعلم امتناع التعاليل به .

وثالثا : بأن دلالة الإيحاء ضعيفة لكونها من قرينة ، فلا بد من ظهور مناسبة الوصف .

وأنت ترى أن الدليل الثالث هو عين المتنازع فيه ، لأنه في : هل الإيحاء قوى الدلالة فلا يحتاج إلى شيء آخر ، أو ضعيف فيحتاج إلى ما يقويه ؟ وكونه من قرينة لا يستلزم ضعفه ، فكم من شيء ثبت بالقرينة وهو قوى ، فإن ادعى أن القرينة هنا ضعيفة فيحتاج إلى ما يقويها ، قلنا هو كذلك أصل المدعى ، لأن القرينة التي دل الكلام بواسطتها هي الترتيب الذي هو معنى الإيحاء . نعم إن دلالة الإيحاء أضعف من دلالة النص الصريح ، ولكن هذا الضعف لا يضرها عند انفرداها ، ولا يؤثر في دلالتها في ذاتها ، بل يظهر أثر ذلك الضعف عند معارضته للنص الصريح ، فيقدم الأقوى كما هو الشأن في كل معارضة وترجيح . وأن الدليل الثانى لا يفيد إلا اشتراط المناسبة في الواقع ، لأنه الذى قام عليه الإجماع ، وليس هو المتنازع فيه بعد ما قدمناه في بيان المذاهب ومقارنتها .

بقى الدليل الأول وهو يفيد أن العقلاء إذا وجدوا اقتران الحكم بوصف غير مناسب صرفوا التعليل إلى غيره لأنه لا يصحح للتعليل ، وأن المتكلم لم يرد جعل المذكور علة . ولما كان الشارع في تصرفاته لا يمدو تصرفات العقلاء فيجرب ذلك في كلامه . وهذا على تسليمه لا يدل إلا في هذه الصورة وأمثاله مما يقطع فيه بعدم المناسبة بين الحكم والوصف المقرون به . وأما في الصور التي لا تقطع فيها باتقاء المناسبة فلا دلالة له على نفي الدلالة فيها ؛ لأن الذى ألجأ العقلاء إلى صرف العلة إلى غير المذكور هو كونه لا مناسبة فيه أصلا . وأما ما لا تقطع فيه بنفي المناسبة

فلا داعى فيه إلى ذلك . وحيثئذ لا يفيد صاحبه إلا إذا أثبت في إيماءات الشارع أو صافا غير مناسبة قطعاً ، فينتقل النزاع إلى إثبات ذلك ، ودون إثباته خرط القتاد ، مع أنه يتناقض مع دليله الثانى . ولو تنزلنا معه وسلبنا دلالة هذا الدليل على العموم تعارض هذا مع دليل النافين السابق . فهذا يدعى دلالة العرف على أن مجرد الترتيب لا يفيد ، وذلك يدعى دلالة على أنه مفيد فتساقطاً^(١) ولم يبق معنا إلا الاحتكام إلى ضابط الإيماء المشهور عندهم ، وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً .

ومنه يعلم أن منشأ الدلالة في هذا الاقتران هو الاستبعاد من الشارع أن يقرن حكماً بوصف غير صالح للتعليل ؛ لأن ذكر هذا الوصف يمتنع أن يكون لغير فائدة ، لأنه عبث وهو منقضى عنه ، فتعين أن يكون لفائدة ، وهى : إما كونه علة أو جزء علة أو شرطاً . ولما كان الغالب فى تصرفات الشارع كونه علة ، صرف إليه . فإذا كان الشرط معترفاً معهم بأن منشأ الدلالة هو الاستبعاد فلا يسوغ له بعد ذلك نقي دلالة الإيماء على العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

نعم لو قال قائل : إن هذا الشرط خاص بالإيماء المختلف فيه وهو ذكر الحكم أو الوصف وحده ، لكان له شيء من الوجاهة حيث لم يتحقق الاقتران المفيد للعلية . هذا فى العلة المنصوصة . وأما المستنبطة فقد جرى الخلاف فى اشتراط مناسبتها كذلك ؛ فذهب ذاهبون إلى أنها ليست بشرط ، فجوزوا التعليل بالآوصاف الطردية كما بالمناسب ؛ وآخرون إلى أنها شرط فنعموا التعليل بالطردى . ولست الآن بصدد تحقيق المناسب والطرد والاستدلال والترجيح ، لأن ذلك له مبحث خاص وسيأتى . ويكفى هنا أن أقول : إذا ثبت أن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد كما تقدم ، فيجب أن يكون الميزان الذى توزن به العلل بمعنى الآوصاف تلك المصالح ؛ فإن كان الوصف بحيث لا يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة ، رد التعليل به ، لأنه غريب عن منهج الشريعة الواضح ، وأما كون المناسبة بمجرد ما تصلح دليلاً لإثبات العلية أو لا بد معنا من شيء آخر كالتأثير الذى شرطه الحنفية فتشكلم عليه فى البحث الآتى .

(١) هذا على تسليم جریان العرف بهما وعدم إمكان الجمع بينهما . ولنا أن نمنع جریان العرف بالتأني أو نسله ونجمع بينهما بأن السامع إذا سمع هذه المقالة استفجع ذلك من قائلها ثم يصرف التعليل عن المذكور إلى غيره تصحيحاً لتصرف العاقل الذى صدرت عنه تلك العبارة .

البحث الخامس

في اشتراط التأثير

وفي التأثير وقع نزاع الاصوليين قديمهم وحديثهم . فمنهم المصريح باشتراطه ، ومنهم النافي له ، كما اختلفوا في بيان معناه ما هو ، وفي أقسامه ما هي ؟

والمشهور في كتب الاصول من زمن بعيد أن شارطيه هم الحنفية ، والنافين له هم الشافعية . ولو كنت من الذين يأخذون الكلام مسلما كما نقل لا كتفيت بذكر الخلاف كما قيل ومردت الأدلة ، ثم ينتهي بي البحث إلى اختيار أحد هذه الآراء ؛ ولكنني رأيت اضطرابا في النقل وتضاربا في العبارات واختلافا في بيان المراد . لذلك رأيت تقديم طائفة من مقالات العلماء في هذا الموضوع على اختلاف أزمته ، علنا نقف منها على أصل النزاع ، وهل له حقيقة أو هو شيء خلفه الجدل خلقا ؟ وقبل ذلك أهد للموضوع بمقدمة فأقول :

لا نزاع بين الاصوليين - على تعدد طرقهم وتنوع مذاهبهم - في أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها ؛ كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة في محل الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصلح للتعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو وجد إجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . واختلفوا وراه هذا في العلل المستنبطة ودليها ؛ ففريق اكتفى فيها بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . وآخر يترقى درجة ويقول : لا بد في الوصف من كونه تخيلا أي موقفا في القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد اعتبار له . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط فيها التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير هذا المحل ، وهو موضع بحثنا هذا .

الآون سارافق هذا الشرط وأسير معه خطوة بخطوة في عصوره المختلفة لأضع له صورة مكبرة تراها العيون واضحة ، ووقف القارىء منها موقفا بينا لا لبس فيه ولا اعوجاج ، ويضع يده على ما في كتب الأصول فيه من اضطراب ، ويرى إذ ذاك أنه نبت أولا غضا طريا ضيق الدائرة حصر النزاع في مجرد ^(١) اللفظ تارة ، وفي تفسير ^(٢) معناه تارة أخرى ، ثم أخذ ينمو شيئا فشيئا حتى وصل الى ما رأيناه في كتب المتأخرين متشعب الأطراف متعدد الأنواع مختلف التقاسيم مردودا فيه الخلاف الى الوفاق تارة ، ومشيدا أركانه مرة أخرى .

ولإليك بعض عبارات الأصوليين من الحنفية مرتبة حسب وضع التاريخ :

يقول الجصاص في أصوله في باب ما يستدل به على صحة العلة ، وما كان يعتبره أبو الحسن ^(٣) في تصحيح العلة ، وهو أصح الوجوه عندنا فيما طريقه النظر والاستدلال : أن ينظر الى علل القائسين على اختلافهم فيها : فما تعلق بها الأحكام وكان له تأثير في الأصول فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الأحكام ولا تأثير له في الأصول . ثم قال : ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها ، وكان أبو الحسن يأبى ذلك ، وليس يمتنع عندي أن يكون مثله دليلا على صحة علل الشرع ، وهو وجه قوى عندي في هذا الباب ، وما ينفك أحد من القائسين من استعماله ، وقد كنت أرى أن أبا الحسن يستعمله في أكثر المواضع . الى أن قال : وهذا غير التأثير في الأصول ، لأن التأثير لا يقتصر على أصل واحد ، وأما هذا فيكون في الأصل الذي اقتضت العلة منه . ثم قال : وإن أحدا من القائسين ليس يخلو من اعتباره في الحقيقة ، ولكنه مع ذلك إذا تعارضت عللتان إحداها لها تأثير في الأصول والآخرى ليس لها دلالة إلا من جهة وجود

(١) فإن الشافعية يسمون الوصف الذي اعتبر الشارع عينه في جنس الحكم أو بالعكس ، أو جنسه في جنس الحكم ، ملائمة ، والحنفية يسمونه مؤثرا .

(٢) فإن الحنفية فسروه باعتبار الشارع له بأحد أنواعه الأربعة ، وسره غيرهم بالدوران . وسيأتي توضيح ذلك في آخر هذا البحث .

(٣) هو شيخه أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ

الحكم بوجودها وزواله بزوالها ، أن ما شهد له المعنى الأول أولى بالاعتبار ، وكان ضرباً من الترجيح موجباً لكونه أولى بأن يكون علة .

وقال في بحث تعارض العلل ، ومتى تعارضت علتان إحداها قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير في الأصول وتعلق الأحكام بها ، والآخرى دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، فإن ما طريق إثباتها تعلق الأحكام بها وتأثيرها في الأصول أولى من الآخرى ؛ لأن الأولى يشهد لها الأصول ، وشهادة الأصول أولى بالاعتبار مما ذكر ، إذ ليست في وزانها ومنزلتها ، اهـ .

فتراه قد جعل من أقوى وجوه العلل المستنبطة تأثير العلة في الأصول ، بمعنى ثبوت اعتبارها في غير هذا الموضع ، لكنه لم يجعل هذا شرطاً في صحة العلة ، بل صرح بأنه مرجع فقط عند التعارض ، وأن مما يثبت به العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها في محل واحد ، ويرد على شيخه في إنكار هذا ويطل له دليله ، ثم يثبت أن شيخه اعتبره كثيراً ، مع ادعائه أن كل قائل لا يستغنى عنه ، ولكنه مع ذلك لم يفصل لنا تأثير العلة في الأصول : هل هو بذاتها أو بجنسها أو بما هو أهم من كليهما كما فصله المتأخرون فيما بعد .

ثم يأتي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ويقول في كتابه تقويم الأدلة (١) :
« إن التعليل لا يقبل ما لم يقيم الدليل على أن الوصف ملائم ، وإذا صار ملائماً لم يجب العمل به إلا بالعدالة ؛ وذلك بكونه مؤثراً في الحكم ، وإن عمل به قبل التأثير صح ؛ فأما قبل الملاممة فلا يصح العمل : كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ أشهد أو بما يماثل بلفظ أخرى ، ولا يصح العمل به قبل ذلك ، وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل ، وإن عمل به صح ونفذ إذا كان مستوراً بلا خلاف ، اهـ .

فقد أتى بشيء جديد : جواز العمل ووجوبه ، وشرط في الأول الملاممة ، وشرط في الثاني التأثير ، لكنه لم يفسر لنا تلك الملاممة أو لم تنف له على تفسير ، بل فسرت فيما بعد بكون الوصف ذير ناب عن إضافة الحكم إليه وموافقاً لما علل به السلف ، كما لم يفسر لنا هذا التأثير صراحة ، بل يفهم من كلامه الذي وقفنا عليه أنه اعتبار

(١) نقله عبد العزيز البخاري في كشف الأمارات ج ٤ ص ١٠٧٢

الشارع الوصف بأنواعه الأربعة : فان الإمام الغزالي (١) لما نقل عنه رأيه قال : « قصر أبو زيد الدبوسي القياس على المؤثر ، وقال لا يقبل إلا مؤثر ، ولكنه أورد أمثلة عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا ، . وأنت إذا علمت أن الغزالي قسم اعتبار الشارع للوصف إلى أربعة أقسام :

١ — اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع .

٢ — اعتبار عينه في جنسه .

٣ — عكس هذا .

٤ — اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم كذلك . وسمى الاول مؤثرا والثلاثة الباقية ملائما باصطلاحهم - عرفت أن أبا زيد وإن لم يفسر لنا كلمة التأثير قد فصلها بالأمثلة ، وسمى الانواع الأربعة مؤثرا .

وهذا خطأ الخلاف الخطوة الاولى من ناحية تفصيل أنواع التأثير بالأمثلة وبيان مرتبة تجوز العمل قبل التأثير وهي الملاممة .

ثم يجيء غفر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ فيقول في أصوله (٢) : « اتفقوا على أن كل أوصاف النص بجملة لا يجب أن تكون علة ، واختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين ؛ فقال أهل الطرد : إنه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل . وقال أئمة الفقه من السلف والخلف : إنه لا يصير حجة إلا بمعنى يعقل ، وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته ، واتفقوا في صلاحه أنه إنما يراد به ملاممته ؛ وذلك أن يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العمل المنقولة لأنه أمر شرعي فتعرف منه ، لكن هذا في جواز العمل ، ولا يجب العمل به إلا بعد العدالة ؛ والعدالة عندنا هي الأثر ، وإنما نعني بالأثر ما جعل له أثر في الشرع . وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالته بكونه محيلا ثم العرض على الأصول احتياطا ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة . وقال بعض أصحابه : بل عدالته بالعرض على الأصول ، فإن لم يرد أصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا . وإنما يعرض على أصلين فصاعدا . فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض ، وعلى الثاني

(١) المستنق ج ٢

(٢) ج ٤ ص ١٠٧٠

لا يصح ، لأنه به يصير حجة ؛ وعلى القول الأول صار حجة بكونه مخيلا ، وإنما
النفذ جرح والمعارضة دفع ، ١ هـ

فتراه فسر العدالة بالآثر ، وبين مراده بالآثر بأنه . اجعل له أثر في الشرع ، ولا
يكون هذا إلا باعتبار الشارع إياه في حكم آخر ، إلا أن عبارته فيها إجمال كالديبوسى .
وقد نقل شارحه^(١) عبد العزيز البخارى عنه أنه فسر في بعض كتبه بقوله ، ونعنى
بالتأثير أن يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد
الشرع ، إما مدلولاً عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع ، أى يثبت أثر هذا الوصف
بهذه الحجج ، ١ هـ . ومع ذلك فقد جعل التأثير شرطاً لوجوب العمل ، وأما جوازه
فبمجرد الملازمة ، كما صرح من قبله الديبوسى .

وكذلك نصح أخوه أبو^(٢) اليسر بمثل هذا فقال : إذا كان الوصف ملائماً
بصلح أن يكون علة ويجوز العمل به ، ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثراً عندنا . وعند
أصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلاً ، فإذا ظهر أثره أو إخالته فحينئذ يجب العمل به ؛
فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل ، والتأثير والإخاله شرط لوجوب العمل بها .
قال : ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نفذ
العمل ولم يقبح ، كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهرى العدالة ، ١ هـ

وإذا ضمنا كلام هؤلاء إلى كلام الجصاص وشيخه ، ظهر اتفاق الجميع على أن
العمل بدون ظهور التأثير جائز ، وإن كان هؤلاء جعلوا التأثير شرطاً لوجوب العمل ،
والجصاص وشيخه جعلاه مرجحاً يرجح به العلة التى هى كذلك على غيرها . وإذا
كان العمل بالراجع عند التعارض واجباً ، اتقى الكلامان عند نقطة واحدة ، وخرج
هذا الشرط عن كونه شرطاً فى الحقيقة ، لأننا لانعنى بالعلة الصحيحة إلا ما يجوز
العمل بها ، والترجيح فرع التعارض ، والتعارض بين الدليلين أو العلتين فرع صحة
كل منهما .

اسكن يعكر على دعوى الاتفاق على العمل قبل ظهور التأثير ما قاله الحنفية
فى الرد على الشافعية فى تمسكهم بالإخاله من أن التخيل لا يصلح دليلاً ، لأنه إن كان

(٢٩١) ج ٤ ص ١٠٧٣ كشف الأبرار .

بجملته فللمعارض أن يقول : وقع في قلبي عدم صحة هذا الوصف ولم يقبله عقلي ، وإن كان مفصلاً بأنه مخيل لأنه مناسب بدليل كذا وكذا فردود أيضاً حيث لا يلزم من كون الوصف مناسباً أن ينوط الشارع الحكم به ، وكمن وصف مناسب ولم يجعله الشارع علة للحكم كالفريق مثلاً . ومقتضى هذا الدليل أنه لا يجوز العمل به قبل ظهور التأثير . لأنه عمل بغير دليل ، فإن قالوا : عندنا دليل وهو قياسه على الشاهدين المستورين قبل ظهور عداتهما في جواز القصاص بشهادتهما ، قلنا غير صحيح ، لأن قبول الشهادة قبل ظهور العدالة غير جائز ، فالحكم في الأصل غير ثابت فكيف يثبت في الفرع ؟ وذلك لأن النصوص مصرحة باشتراط العدالة كقوله تعالى فأشهدوا ذوي عدل . نكم ، ولم يوجد نص أو إجماع يدل على جواز القبول بغير العدالة . وإن سلم جدلاً وجود نص كذلك فهو ثابت على خلاف القياس حينئذ بالنص ، ومثل هذا لا يجوز القياس عليه . فإن قالوا : يجوز أن يكون النص موجوداً كذلك في الفرع الذي معنا ، قلنا بعد تسليم هذا يكون الحكم ثابتاً بالنص ، وهو يوجب العمل به ، وأنتم لا تقولون بالوجوب بل بمجرد الجواز . ولقد قال صاحب المسلم وشارحه : ثم المذكور في كتب الحنفية أن التأثير عندنا والإخالة أو العرض على الأصول عند الشافعية شرط لوجوب العمل ، وأما الجواز فيثبت بالملاءمة فقط . أقول : الملاءمة فقط بدون التأثير ونحوه تفيد ظن الاعتبار أو لا ؟ والأول واجب العمل به . لأن الاتباع بالظن واجب ، والثاني ممتنع العمل به ، لأن ما لا يظن كونه حكم الله لحرام العمل به ، فتدبر ، اهـ . وقد سبقهما ابن الهمام بمثل هذا في تحريره .

والخلاصة : أن تصريحهم بجواز العمل بمجرد الملاءمة يناقض إبطالهم العمل بالإخالة لأنها شيء يوجد بعد الملاءمة كما يقولون . والمخلص من هذا التضارب هو أن يجعل هذا الشرط شرطاً لإلزام الخصم فقط ، ويكون مرادهم من وجوب العمل هذا الإلزام ، يعني وجوب عمل المخالف ، لا أنه شرط لوجوب العمل بالعلة في ذاتها للجهتد في حق نفسه . وحينئذ يصدق قولهم في الإخالة إنها مجرد ظن كالتحري لا يلزم الغير .

والحق أن منشأ هذا الاشتراط هو الجدل والمناظرة ، وأن متقدمي الحنفية شرطوه لهذا فقط لا لتصحيح العلة .

قال ابن أمير حاج في شرح التحرير ، ومن ثمة منع أبو زيد التمسك بالمناسبة في إثبات عليه الوصف في مقام المأظرة ، بل شرط ضم العدالة إليها بأقامة الدليل على كون الوصف ملائماً مؤثراً للإلزام على الخصم . وقال الأزميرى في حاشيته على المرأة عندما نقل تعريف الدبوسى للمناسب بأنه : ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ويرد عليه أنه غير ملزم للخصم ، إذ له أن يقول : هذا الوصف لا يتلقاه عقل . وأجيب بأن الملاءمة لا تعتبر للإلزام ، بل لصحة العمل به في نفسه ، فكان العمل بالوصف قبل الملاءمة لا يصح ، وإنما الزلزام بعد ظهور العدالة . اهـ .

بقي أن يقال : لو كان الأمر كما تدعى لاقتصروا في إبطالهم للإخالة على بيان أنها لا تصلح للإلزام ، ولكنهم تجاوزوا هذا الحد إلى بيان كونها لا تصلح دليلاً شرعياً مطلقاً . قال غفر الإسلام في أصوله : وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لا حقيقة له ، ولأنه باطن لا يصلح دليلاً على الخصم ، ولا دليلاً شرعياً الخ . والجواب أن هذا مجرد فرض لا حقيقة له ، ونفى أصل دلالة مغالاة لإلزام الخصم المناظر فقط في مجلس الجدل : وكما فعل الجدل من أمثال هذه المغالاة . أو هو كما يقولون من باب أنه لا يلزم في إبطال رأى المناظر أن يرد بمذهبه ، بل له أن يرد بمذهب غيره . أو هو سهو منه عما قرره في أصل النزاع ، ولو بُنيت عليه لتنبه . ولو أنصف الشراح والأتباع ما تابعوه على تقرير هذا ، أو لما حاولوا تدعيم الاستدلال وإن أدى إلى تناقض كلامه .

وبهذا قد سخطا الشرط خطوته الثانية من ناحية تفسير التأثير ووضوح أنه شرط لإلزام الخصم لا لصحة العلة مع اتفاقهم على ما يصحح العلة وهو الملاءمة التي هي موافقة العلة لما نقل عن السلف ، وكون الحكم غير ناب عنها عند إضافته إليها .

ولكن صدر الشريعة يعز عليه ظهور هذا الوفاق ، وصرف النزاع إلى ما بعد صحة العلة وهو الإلزام ، فيحاول رد هذا الوفاق إلى الخلاف مرة أخرى بتحويله في الالفاظ ومعانيها ، وإن خالف القوم في ذلك — كما هو دأبه في كثير من المواضع — فقال في باب مسالك العلة ما نصه : والمناسبة وشرطها الملاءمة ، وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية ، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص

من كونه متضمنا لمصلحة ، فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى ، اهـ .

فقد جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة ، وفصرها بكون العلة على وفق العلة الشرعية ، مخالفا في ذلك لمن سبقه في جعلهم المناسبة والملاءمة شيئا واحدا ، وتفسيرهم لها بمعنى واحد هو كون الوصف غير ناب عن الحكم تصح إضافته اليه مع موافقته لما نقل عن السلف . ثم زاد في المخالفة بهذا الظن الذي ظنه من بيان معنى الموافقة باعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، بينما يجعل غير الاسلام اعتبار الجنس في الجنس — كما سبق في كلامه — معنى التأثير المتغير للملاءمة . ولعل الدافع له على تلك المخالفة هو إبعاد ما يرد على شيوخه الكرام من تناقضهم الذي بيناه سابقا في قولهم إنه لا يجب العمل بالعلة بدون اعتبار الشارع ، مع تصريحهم بحسبوا العمل قبل ظهور ذلك الاعتبار لما جوزوا العمل بالملائمة وليس فيه اعتبار كما ينوه . من أجل هذا اضطر الى التقييد في الجنس في موضعين بل في ثلاثة : فقيد في الملائمة بالبعد ، وفي المؤثر بالقرب ، ثم قيد ذلك البعيد بكونه أخص من كونه متضمنا لمصلحة لما وجد دخول المرسل فيه ومقتضاه جواز العمل به ، وهم لم يصرحوا بذلك .

وهكذا يعمل الشغف يتقل الخلاف وتشيدده عند ما يظن الوفاق أكثر من هذا . يدل لما قلناه أن السعد لما اعترض على تفسيره هذا بأنه مخالف لما فسرهما به السابقون ، وأنه لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه صدر الشريعة ، رد عليه الفخري في حاشيته بأنه لا يلزم في كلام المصنف موافقته كلام القوم ، ولا يبالي بمخالفتهم عند إصاية الحق والبعد عن الإشكال ضبطا للبرام وتوضيحا للقيام ، وقد عرفت أنه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسألة الجهاد ؛ على أنه يمكن أن يقال : تابع الآمدى في بيان الملاءمة بأن يقيد الجنس في كلامه أيضا بقرينة اعتباره فيه كونه وصفا ينافي الحكم به ، إذ لا شك أن كونه متضمنا لمصلحة لا ينافي به الأحكام ، إذ المصلحة قد تتغير بحسب الأحكام ، كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه ، اهـ . فهو اعترف أولا بأن المصنف حر في مخالفته ما دام غرضه الضبط ودفع الإشكالات ، وأنه لا بد من هذا التقييد ليدفع ما ورد على من سبقه ، ثم بعد

ذلك يتمحل في التماس وجه لتابعته لغيره بتقييد كلام هذا مرة وكلام ذلك مرة أخرى .

وبما صنع صدر الشريعة قد خطا هذا الشرط خاتوته الثالثة ، حيث أرجع الموافق الى الاختلاف ، وباعد بين المذهبين . ثم يأتي بعد ذلك المولى خسرو ويتابع صدر الشريعة في صفيحه المخالف لمن سبقه من الحنفية ، ويزيد عليه شيئا فيقول : « مناسبة »^(١) العلة للحكم أن يصح إضافته اليها ولا يكون تابيا عنها ، كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين الى إيماء الآخر عن الإسلام ، لأنه يناسبه لا الى وصف الإسلام لأنه تاب عنه ، لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاممة أى بملاممة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف ، لأن كون الوصف مناطا أمر شرعى ، فلا بد أن يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم ، بأن يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم ، نحو أن يقال : الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز ، وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ، فإن العلة فى إحدى الصورتين الصغر ، وفى الأخرى الطواف ، فالعلمتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة ، والحكم فى إحدى الصورتين الولاية ، وفى الأخرى الطهارة ، ومما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة . فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة فى إثبات حكم تندفع به الضرورة أى فى حق الرخص ، وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس ، وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حين يقال : وإنما اعتبر التأثير ، وإنما اشترط التأثير ، والموجب للقياس هو التأثير ؛ بمعنى أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عليه نوعه أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب . وقيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الأول ، اهـ .

فقد غاير بين المناسبة والملاممة ، وجعل الثانية شرطا للأولى ، وفسرها بأن يكون الوصف من جنس ما اعتبروه ، وصرح بأن المراد بالجنس هنا البعيد ، وأن هذا

(١) المرأة بحاشية الأزميرى ج ٢ ص ٣١٨ .

القدر يجوز للعمل ، وهو في كل ذلك موافق لأصدر الشريعة ، ولكنه زاد عليه أن هذا الاعتبار يسمى تأثيراً وهو مراد الحنفية عند إطلاقهم التأثير : وهذه زيادة في المخالفة للسابقين الذين نقل عنهم هذا الاشتراط . وكأنه لما وجد صنيع صاحب التوضيح غير كاف في دفع الشبهة التي وردت على المتقدمين من أنهم شرطوا التأثير وصرحوا بجواز العمل قبله ، وأحياناً يقولون هذا وإن كان مناسباً لكنه ليس مؤثراً فلا يعتبر ، وأن بعض المثل التي مثلوا بها في هذا المقام ليس فيها اعتبار نوع ولا جنس قريب . أراد إحكام الدفع وإصلاح المذهب بتحرير مرادهم ، فسمى المناسبة إذا وجد معها الملاءمة بهذا المعنى تأثيراً ، وادعى أنه مرادهم عند الإطلاق . ولم أجد بعد طول البحث ما يؤيد ذلك الادعاء .

وبهذا الصنيع تراه قد نفث روح الخلاف في هذا الموضع بين طائفتين بدأ الكلام بينهما فيه أشبه بالوفاق أو هو محل اتفاق كما يؤخذ من كلام نجر الاسلام ، فجعل للحنفية شرطاً في جواز العمل وهو اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد وسماه تأثيراً ، بخلاف التأثير الذي شرطوه عن مكانه ، أو محترماً لهم تأثيراً آخر في عمل لا يشترط المخالفون فيه ذلك كما نقله عنهم متقدمو الحنفية : فأضحى الخلاف حقيقياً بعد هذا الاختراع وذلك الاصطلاح الجديد . والواقع أنهم لو صوروا النزاع كما صوروه لكان له قيمته ولما استبعده إنسان . والذي نستبعده منه هو دعواه أن مذهبهم ذلك .

وهكذا قدر لهذا الشرط أن يخطو خطوته الرابعة على يد صاحب المرأة . وتلك خطوات مذهبية سارت في طريق تقليد الشيوخ تغلبت عليها روح العصية . وبقيت هنا خطوة أخيرة ولكنها خطوة موفقة لما تجردت عن عوامل التذهب هي خطوة السكال بن الهمام رحمه الله ، وهو من علماء القرن التاسع المتوفى سنة ٨٦١ هـ جاء فنظر في كلام السابقين واللاحقين نظرة عامة لا فرق عنده بين حنفية وشافعية ولا يبالى بنزاع التعصب واتباع الحق متى وجده وعلى أي لسان ظهر له ، فيقف من مذهب الحنفية موقف الناقد البصير ، فيقول :

« والتأثير عند الحنفية ظهور أثره شرعاً ويسمونه عدالته ، ويستلزم مناسبته ويسمونها ملاءمته ، وتستلزم كونه غير ناب عن الحكم كتعليل الفرقة بالإباء بخلاف إسلام الزوجة ، وفسر أي التأثير ، بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحكم

أو في جنسه ، وعن بعضهم نفيه . ومن الخفية من يقتصر عليه ، والوجه سقوط
الجنس في العين دون قلبه بتأمل يسير ، أو لعينه في جنسه أو في عينه . ذكره في
الكشف الصغير . ويلزمه كونه بالنص والإجماع كالسكر في الحرمة ، وهو مخرج له
عن دلالة التأثير على الاعتبار إلى المنصوصة إذ لم يبق مع ظهور المناسبة إلا الإخالة ؛
ويغنون إيجابها مجوزى العمل قبله بها كالنصاء بالمستورين ينفذ ولا يجب ، أ هـ .

فقد فسر التأثير بظهور الأثر للوصف شرعا ، وقال إن الخفية سموا هذا
عدالة الوصف ، وهذه العدالة تستلزم مناسبة للحكم ، وهي تسمى عندهم بلاءمة
الوصف وهي تستلزم كونه غير ناب عنه ، ثم ذكر تفسير بعضهم للتأثير بأن يكون الجنس
الوصف تأثير في جنس الحكم الخ ، ما كيا له بصيغة التمريض إشارة إلى ضعفه عنده .
كما اعترض عليه أولا في عد الأقسام أربعة ، بأن واحدا منها وهو الجنس في العين
داخل في قسم العين في العين ، لأن لزوم القياس مما جنسه في العين ليس إلا يجعل
العين علة باعتبار تضمينها لعله جنسه فيرجع إلى العين في العين . وثانيا في تفسيره
بما ذكر بأنه يلزم هذا التفسير أن تخرج دلالة التأثير على اعتبار الوصف علة إلى النص
أو الإجماع . بيانه : أن الوصف إذا ظهرت مناسبة فلا بد له من دليل على اعتباره
شرعا ، والدليل إما النص أو الإجماع أو التأثير أو الإخالة . أما النص أو الإجماع
فوضع وفاق ، فلورجع التأثير إليهما في بعض الصور بمقتضى هذا التفسير ، لم يبق
لاعتبار العلة المستنبطة دليل إلا الإخالة . والخفية يغنون إيجابها الحكم مع
تجاوزهم للعمل قبل ظهور التأثير بموجبا ، وإذا كان مذهبهم بهذا الشكل لم يكن
لتقسيمهم العلة إلى علة منصوصة ومستنبطة مؤثرة معنى ، حيث رجعت الثانية
إلى الأولى . ولا يدفع هذا الإلزام ما قاله صاحب المسلم وشارحه أنه تقسيم
بالاعتبار ، أى باعتبار أنها ثبتت بالنص تسمى منصوصة ، وباعتبار أنها مناسبة له
مع الاعتبار المذكور مؤثرة ؛ ولا ما قاله الشيخ بخيت في حواشيه على شرح المنهاج
من أن اعتبار الشارع للوصف بالنص أو الإجماع لا يخرج عنه كون طريقته في
ذاته هي المناسبة ؛ لأن اعتبار النص أو الإجماع إنما هو في كونه مؤثرا لا في كونه
مناسبا ، وأن الفرق بين العلة المنصوصة والمؤثرة المستنبطة اعتبارى فقط ؛ لانا
لا نلجأ إلى التقسيم الاعتبارى إلا عند تعذر التقسيم الحقيقى ؛ وما أحوجنا إلى القول

باعتبار إلا تفسير المتأخرين للتأثير بما قالوه . وأما المتقدمون أصحاب التقسيم الشارطون للتأثير فلم يعرفوه بذلك . ونحن الآن بين أمرين : إما أن قلنى كلامهم فى التقسيم أو فى الشرط بهذا التفسير : أما التقسيم فلا يمكن إلغاؤه لإطباقهم عليه حتى غير الخفية ، فيبقى الكلام فى الشرط ، فلو فسرناه بما قيل وجعلناه شرطاً لصحة العلة ، تناقض كلامهم كما بيناه . والمخلص من هذا أن يجعل الشرط للإلزام فى مقام المناظرة فقط : أما الصحة فنثبت بالنسبة والملاءمة كما تقدم : وعلى هذا يجب العمل بالوصف بمجرد كونه مناسباً ملائماً ، سواء كان مؤثراً بالمعنى الذى ذكره أولاً ، لأن الجواز يستلزم اعتبار الشارع إياه ، وهذا الاعتبار يستلزم الوجوب لا الجواز ، وإلا يكن هذا القدر كافياً لصحة العلة فلا يجوز العمل بها . ولترك الآن رأى سادتنا الخفية من غير استدلال ولا ذكر لأنواع الاعتبار التى نراها فى كتب المتأخرين منهم ، فإن هذا لا يعنينا هنا ، وإنما ذلك له مبحث خاص سيأتى فى الفصل الآتى . أترك ذلك وأنتقل الى المذاهب الأخرى باحثاً عن التأثير عندهم : معناه وقيمه من ناحية تصحيح العلة . وبعد ذلك نذكر مقارنة لهذه الآراء ، لنقف على مدى قربها أو بعدها من بعضها ، فاحتاج الأمر الى ذكر تنبيهين :

التنبيه الأول

فى بيان معنى التأثير فى المذاهب الأخرى

لم أظفر لمقضى الشافعية على كلام فى هذا اللفظ ، وغاية ما عثرت عليه أن ابن السمعاني المتوفى سنة ٤٨٩ هـ روى فى كتابه القواطع فى أصول (١) الفقه عن أبى الطيب المتوفى سنة ٤٥٠ هـ أنه قال : التأثير عندى هو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها ، كالقعدة فى الحر يثبت التحريم بوجودها ويحول بزوالها ، وكالرق فى نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويحول بزواله ، ١ هـ . وقال

(١) نقله عبد العزيز البخارى فى شرح أصول العزوى ج ٤ ص ١٠٧٣ .

عبد العزيز البخارى عند تفسير غير الاسلام للتأثير : ولعله إنما فسرهما بما ذكر
ردا لما فسرهما البعض بالدوران وجودا وعدما وساق الدائرة السابقة .

وقد صرح أبو الطيب نفسه بما يفيد هذا المعنى فى ملاحظة له ^(١) مع أبى
الحسن القدورى من الحنفية المتوفى سنة ٢٨٤ هـ فى مسألة المختلعة هل يلحقها الطلاق
أولا ؟ وفيها يقول القدورى : المختلعة يلحقها الطلاق لأنها معتدة من طلاق فجاز
أن يلحقها ما يبق من عدد الطلاق كالرجعية ؛ فقال أبو الطيب : أولا : لا تأثير
لقولك معتدة من الطلاق ، لأن الزوجة ليست بمعتدة ويلحقها الطلاق ، فإذا كانت
الزوجة التى ليست بمعتدة هى والمعتدة فى لحاق الطلاق سواء ، ثبت أن قولك
المعتدة ، لا تأثير له ، ولا يتعلق الحكم به ، ومن زعم تعليق الحكم به كان محتاجا
الى دليل يدل على ذلك ؛ فقد فسر عدم التأثير بوجود الحكم بدون العلة .

وقال الشوكانى فى إرشاد ^(٢) الفحول : الشرط الاول أن تكون مؤثرة فى الحكم
فإن لم تؤثر فيه لم يحز أن تكون علة . هكذا قال جماعة من أهل الأصول . ومرادهم
بالتأثير المناسبة . قال القاضى فى التقریب : معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن
يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها . وهو
قريب من المعنى الاول ، لأن الحكم إذا وجد بوجودها وعدم بعدمها غلب على
ظن المجتهد أنه حاصل لأجلها .

وقال ابن رشد المالكي فى المقدمات ^(٣) : والنزى يدل على صحة العلة
فى الأصل الكتاب والسنة وإجماع الأمة والتأثير المالكي وشهادة الأصول .
والتأثير : هو أن يعدم الحكم بعدم العلة فى موضع ما ، ومثل له بالشدة المطربة
فى الخمر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هى العلة ،
ولا يقطع على ذلك ، فإن أبا حنيفة يقول : إنما حرمت لاسمها ، وهو محتمل ،
لأن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها . ومثل لشهادة الأصول

(١) راجع طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٨٩ .

(٢) ص ١٨٢ .

(٣) ج ١ ص ١٣ .

باستدلال المالكي على الحق بأن القهقهة لا تقض الوضوء في الصلاة كما لا تنقضه قبل الصلاة كالسلام ، فيطالبه بصحة العلة ، فيقول : الأصول متفقة على التسوية بين الأمرين ... الخ .

فقد فسر التأثير بما فسر به بعض الشافعية ، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها . وعبارته وإن لم تكن صريحة إلا أنها تفيد ذلك ، فإن الحكم إذا انعدم في موضع بانعدام العلة ، عرفنا أن هذه العلة هي التي أثرت في الحكم . وقوله : التأثير المالكي ، إشارة إلى أن معنى التأثير أو المراد به عند إطلاقه يختلف باختلاف القائلين به .

ويقول صني الدين البغدادي الحنبلي المنوفي سنة ٧٣٩ هـ في كتابه قواعد الأصول : من أسماء العلة المؤثر ، وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبته ، وهو يفيد أن التأثير هو المناسبة . وفي موضع آخر يقول : والمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع ، وهو ثلاثة : المناسب المطلق ، والملائم ، والغريب ... الخ .

وإلى هنا ظهر أن غير الحنفية لم يفسروا التأثير بالمعنى الذي فسر به صدر الشريعة ونسبه للحنفية ، بل فسروه بمعنى آخر وجعلوه مسلكاً من مسالك العلة وهو الدوران من جانبي الوجود والعدم ، أو المناسبة . وعلى كل حال فهي أسماء اصطلاحية تختلف مدلولاتها حسب اختلاف المصطلحين ، ولكل وجهة .

التنبيه الثاني

في مقارنة رأي الحنفية برأي غيرهم من الشافعية

في ذلك الشرط

عرفت أن الذين سبقوا صدر الشريعة من علماء الحنفية ، حكوا اتفاقاً بينهم وبين الشافعية على أن الوصف المناسب للملائم يصح العمل به ، كما حكوا اختلافاً

بينهم في الدليل الموجب للعمل بالعلل . فالحنفية شرطوا التأثير بمعنى اعتبار الشارع الوصف في غير هذا المحل ، فإذا ظهر ثره شرعا وجب العمل به ، والشافعية اختلف النقل عنهم في ذلك ؛ فنُسبَ الى فريق منهم أن مجرد كون الوصف تخيلا أى موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ، وإن لم يكن له أصل معين ، يوجب العمل ؛ وهذا أشبه برأى إمام الحرمين الذي صرح به في البرهان ، إلا أنه شرط أن يكون ذلك المعنى شيئا بالمصالح المستندة الى الأصول الثابتة أو المصالح المعتبرة شرعا وفاقا . ونُسبَ الى فريق آخر أنه لا بد في ذلك من أصل معين ، وبغير هذا لا يصح ، وهو قول القاضى ومن تابعه ، كما نقله إمام الحرمين عنه وصدر الشريعة حيث قال : « وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصل ، وهو أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه . » كما قال في القول السابق : وعند البعض ؛ مجرد كونه تخيلا أى يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يسمى بالمصالح المرسله . ومن العلماء من ينسب إليهم أنهم يوجبون العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول . قاله السعد في التلويح ، وقد سبقه غير الإسلام . ثم فسر السعد شهادة الأصول بأن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة ، أعنى إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع ، أو بإيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة ، وعن المعارضة ، أعنى إيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ، كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث ، وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان ؛ وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد ، والعرض على الأصول تركية بمنزلة العرض على المزكين . وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى تعذره أو تعسره . فيتلخص من هذا أن الآراء عندهم ثلاثة :

(١) مجرد الإغالة . (٢) شهادة الأصول بالعرض عليها . (٣) شهادة أصل معين .

فإذا قارنا هذه الآراء برأى الحنفية في اشتراط التأثير المفسر باعتبار نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه في جنسه أو جنسه في نوعه وبالعكس ، وجدنا

القول الأول : وهو الاكتفاء بمجرد الإخالة أوسع دائرة من قول الحنفية ، حيث ينفرد في المرسل ، وهو الذي لم يعتبره الشارع كذلك . ووجدنا القول الثاني وهو الاكتفاء بشهادة الأصول بمعنى عرضه على قوانين الشرع كما سبق كذلك أوسع دائرة لأنه نظر فيه الى الوصف من جهة نفي ما يناقضه أو يعارضه ، ففى سلم من وجود المعارض أو ما ينفى دلالة كان معتبرا . وهذا أعم من شرط الاعتبار لأنه يشمل المعتبر وغير المعتبر ، إذا لم يرد من الشارع إلغاؤه . وهذا يدخل فيه المرسل ، والغريب أيضا الآتى بيانه . ونجد القول الثالث وهو الاكتفاء بشهادة أصل معين مع كونه أضيق دائرة من سابقه وقربه من رأى الحنفية جدا يأبى صدر الشريعة إلا أن يوجد الخلاف ، ويدعى وجود شهادة الأصل بدون التأثير ، فقال ما خلاصته « إن شهادة الأصل المعين أعم مطلقا من اعتبار النوع في النوع ، والجنس في النوع ، فإذا وجد أحدهما وجدت ، وقد توجد بدونهما . وهي أعم من القسمين الأخيرين : اعتبار النوع في الجنس ، والجنس في الجنس من وجه ، فقد توجد معهما ، وقد توجد بدونهما ، كما أنهما قد يوجدان بدونهما . ثم قال : فالتعليل بالاوليين لا يكون إلا مع شهادة الأصل لأنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا . والتعليل بالأخيرين إذا وجد مع شهادة الأصل يكون قياسا اتفاقا . وإذا وجد بدون شهادة الأصل فبعد البعض قياسا وعند البعض تعليل لا قياسا لكنه مقبول اتفاقا ، وشهادة الأصل قد توجد بدون الاوليين لأنها أعم من كل منهما مطلقا ، وقد توجد بدون أخيرى الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه ، فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا ، اهـ .

فهو في هذا يأبى إلا أن يكون مذهب الحنفية أضيق المذاهب دائرة . وهنا ينبرى السعد لرد هذه الدعوى دعوى وجود شهادة الأصل المعين بدون التأثير فيقول : إن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ، فيجوز أن يكون أعم من الاوليين باعتبار ، اهـ أن يوجد في الأخيرين وبالعكس ، فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير . وهو تقريب حسن بين المذهبين . ولقوة هذا الوجه قال الفخرى في حاشيته : قد يتكافى في الجواب عنه

بأن يقال : لما كان أحد نوعي الغريب وهو المردود مما لم يعلم أن الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف ، دل على جواز عدم اعتباره في الجملة ، وهو يقتضي انفكاكها عن التأثير في الجملة ، والانفكاك عن التأثير يقتضي جواز التحقق بدون المجموع ، ونظر الشارع إنما يتوجه إذا لوحظ النسبة بينها وبين الأربعة بدون ملاحظة المعنى الذي اعتبر في الغريب المردود ، اهـ

فقرأه قد سمي هذا الجواب تكلفا . وأنت إذا تأملت الكلام وجدت صدر الشريعة هو الذي سمي الصورة التي انفردت فيها شهادة الأصل عن التأثير عنده غريبا ، فالانفراد بناء على زعمه ، مع أنه يمكن في كل وصف أن يدعى له جنس اعتبره الشارع ، والأجناس متعددة ومتفاوتة ، ودعوى القرب من صاحب التوضيح لا دليل عليها ، ولو سلمت فلا ضابط لهذا القرب يوقف عنده .

من أجل ذلك أنكر الغزالي في بعض كتبه — كما نقله العطار في حواشي جمع الجوامع — وجود المرسل فقال : والصحيح أن الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بنى أو اثبات ، إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح ، وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد . ثم دل على ذلك ، إلى أن قال : فخرج منه أن كل مصلحة تتخيل في كل واقعة محبوسة بالاصول المتعارضة لا بد أن تشهد الاصول بردها أو قبولها ، اهـ

وفي المستصفي يقول في تعريف الغريب : إنه الذي لم يظهر تأثيره وملاءمته لجنس تصرفات الشرع : مثاله قولنا المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياسا على القاتل ، فإنه لا يرث لأنه يستعجل الميراث فعروض بنقيض قصده : فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع ، لأنها لا ترى الشرع في موضع آخر قد انتفت إلى جنسه فتبقى مناسبتها مجردة غريبة . ثم قال : ولو علل الحرمان بكونه تعديا بالقتل ، وجعل هذا جزاء على العدوان ، كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر ، لأن الجناية مهنا وإن ظهر تأثيرها في العقوبات ، فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث ، فلم تؤثر في عين الحكم وإنما أثر في جنس

آخر من الأحكام ، فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ، ولا من جنس الغريب ، أ هـ .

وهكذا يمكن في كل ما يدعى غرابته نقل التعليل فيه من الوصف الغريب إلى وصف ملائم مادام باب اعتبار الجنس مفتوحا على مصراعيه ، وأنه مصحح للعلل . ولا يقال إن هذا تغيير للحقيقة ، فبعد أن كانت العلة وصفا معيناً يلغى ويجعل غيره مكانه : لآنا نقول . إن المقصود هو الحكم ، وقد نقل الافتاء به عن بعض الصحابة رضى الله عنهم والأئمة من بعدهم ، وهو الحكم بميراث الزوجة من زوجها الفارق . ثم توزع بعد ذلك في صحة هذا الحكم أو فساد ، فمن صححه علله بهذه العلة ، المعاملة بنقيض مقصوده ، بعد أن علل حرمان القاتل بذلك ليقبس عليه . ومن رده رد على المعلل علته بأنها غير صحيحة حيث لم يوجد اعتبار الشرع لهذا الوصف فأضحى وصفا غريبا عن الشريعة ، فلو علل المثبت للحكم بما علل به الغزالي أخيرا لأختم الخصم وأغلق عليه باب الرد ، والمسألة لم تخرج عن كونها جدالا في الألفاظ وتنازعا في قوانين نظرية ..

وإذا ما أردنا أن نستدل للمتازعين وجدنا إيراد الاستدلال على هذا النزاع المشوش لا يستقيم ، حيث إن الخفية صوروا مذهب الشافعية بأنهم يكتفون بالإخالة أو بالعرض على الأصول في إثبات عدالة الوصف مع تجويزهم العمل قبل ذلك ، وهذا يقتضى صحة العلة قبل وجود الإخالة ، بينما الشافعية أنفسهم يجعلون الإخالة نفسها هي الدليل المثبت لصحة العلة ، ويسوون بينها وبين المناسبة .

قال إمام الحرمين في البرهان (١) في باب تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني ما نصه : وما اعتبره المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول ، وعبر الأستاذ في بعض تصانيفه بالاطراد والجريان ولم يعن الطرد المردود ، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط

(١) ٢٢٢ -

الجريان ،وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ، ا هـ . وهذا صريح فى أن النزاع فى صحة العلة هل تثبت بمجرد المناسبة والإخالة مع السلامة عن المبطلات وموافقة الأصول أولا ، وأنه لا يجوز العمل عند هذا الفريق قبل تحقق ذلك كله ، وإلا فلا معنى لجواز العمل قبل ثبوت صحة العلة . وأرى أن قصر الاستدلال على هذا الموضع وهو الخلاف فى الإخالة قصور كبير عن إتمام الفائدة ؛ لذلك عزمت على أن أعرض عرضا عاما لأنواع الأوصاف التى يظن التعليق بها وتفصيلها ، ليتبين مواضع الاتفاق والاختلاف ، وهو ما نعقد له الفصل الآتى .

الفصل الرابع

في تقسيم الوصف المعلن به باعتبار المناسبة وعدمها

قسم الأصوليون الوصف المعلن به بهذا الاعتبار الى ثلاثة أقسام : وصف طردى ، وآخر شبهى ، وثالث مناسب . ثم أخذوا بعد ذلك يتنازعون في الصحيح من هذه ، وأياها يصلح للاحتجاج ، وطال النزاع حتى خيل للمناظر في كلامهم أنهم لا يعرفون الوفاق ولا يشدون الاتحاد .

وأنت إذا تجردت عن العصبية لأصحاب تلك المقالات ، ونظرت فيها بعين من ينشد الحق مجردا عن إمضاء صاحبه ولا يتردد في قبوله إذا ظهر ، وجدت غالب الخلاف في هذه البحوث خلافا في مدلول الألفاظ وزاعا حول العبارات ، حتى ظهر العجز أحيانا عن الرسم والتحديد ؛ فبينا يقول أحدهم الطرد ليس بعلة وينكر على مخالفه مبالغا في إنكاره وأن هذا الإنكار لا يثنى عزيمة المخالف ولا يردده عن مذهبه فيتمابل الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وقد يخرج النزاع عن دائرة الاحتجاج العلنى أحيانا الى رمى بالجهل أو قدح في الاعتقاد - إذ ترى هذا التخالف لا أصل له حينما تسائل كلا من المتنازعين عن مراده بالطرد ، فيفسره الدانى بما يعترف بنفيه المثبت ، ويفسره المثبت بما يوافق على إثباته المنكر ، وما يتخل في بعض المواضع من نزاع حقيقى فهو في الواقع راجع الى اختلاف النظر وغلبة الظن ، واختلاف مراتب الشيء الواحد ، فقد ينظر هذا الى أعلى الدرجات فيقر ، في حين أن الآخر ينظر الى أدناها فينكر ، وما دامت العقول متفاوتة والأنظار مختلفة فلا بد من وجود الاختلاف .

نعود مرة أخرى ونقول : كثر النزاع في هذا الموضوع ، وتشعبت فيه المسائل ؛ فنزاع في الطرد بمعنى الوصف هل يصلح حلة أولا ، وآخر في الطرد بمعنى المسلك ، وثالث في الطرد الذى هو قياس ، وكذلك في قسميه . وسأنصر كلامى هنا على الأوصاف ، فأقول :

الوصف إما أن يكون مناسباً بالذات أولاً ، والثاني إما أن يكون مناسباً بالتبع أولاً . فالأول هو المناسب عند الإطلاق ، والثاني الشبهى ، والثالث هو الطردى . والمراد بالمناسبة الذاتية كما فسرهما بعض القائلين بالإخالة ، هى أن العقل يدرك مناسبة الوصف للحكم ولو لم يرد الشارع . والمناسبة بالتبع هى التى تثبت بدليل خارجى عن الذات ككون الوصف مستلزماً للناسب ، أو ككون الشارع اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم ، أو ككون الشارع التفت إليه فى بعض المواضع ، على اختلاف الآراء فى التفسير على ما سيأتى ؛ كما أن المناسب ينقسم إلى معتبر من الشارع ومنغى ومسكوت عنه . كذا قالوا .

والآن نحصر الكلام فى ثلاثة مباحث : المبحث الأول فى الطرد ، والثانى فى الشبه ، والثالث فى المناسب .

المبحث الأول في الطرد

عرف الأصوليون الطرد بتعريفات بعضها يصدق على المسمى الماص - رى
الذى هو المسلك ، والآخر يصدق على نفس الوصف .

فن الأول : قول بعضهم : مقارنة الوصف الطردى للحكم فى جميع الصور
ماعد المتنازع فيها ، وذلك بأن ينص الشارع على حكم فى محل فيه وصف طردى
مقارن لذلك الحكم فى جميع صور ماعدا الصورة المتنازع فيها ، وهى صورة
الفرع الذى يراد لإثبات الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك
الوصف الطردى علة لهذا الحكم ؛ وقول الآخر : هو مقارنة ذلك الوصف للحكم
ولو فى صورة واحدة .

ومن الثانى : قول الغزالى : الطرد هو الوصف الذى لا يناسب الحكم
ولا المصلحة المتوهمه للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح كقول
القائل : الخلل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة الخ . وقول
ابن الهمام فى تحريره : الطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا بل
اختلاف فى اعتبارها . وكلام الأصوليين مختلط فى الموضوعين . ونحن نفصل الكلام
فى فرعين : الأول فى نفس الوصف ، والثانى فى المسلك .

الفرع الأول فى الخلاف فى الوصف

إن الخلاف فى الوصف راجع الى الخلاف فى المراد منه ، فان كان كما يقول
الغزالى فلا أظن أن أحدا يذهب الى عليته ويجعله مناطا للأحكام ، لأن مدار
إثبات العلل على غلبة الظن ، وهذا إنما يكون بمناسب ، ولم يثبت عن الشارع
تعليق الأحكام بمثل هذا الوصف ، كما لم ينقل عن أحد من السلف القول بذلك .
وهل يُظن أن عاقلا يقول إن علة عدم جواز إزالة النجاسة بالخل عدم بناء
القنطرة على جنسه أو عدم صيد السمك منه ، أو أن علة عدم جعل السعى بين
الصفاء والمروة ركنا فى الحج أنه سعى بين جبلين كالسعى بين أى جبلين آخرين ؟

وهذا ابن الهيثم يدعى إجماع الفقهاء على أن الوصف الطردى الذى لا يناسب أصلا لا يكون علة ولا يصح إضافة الحكم إليه . فقال فى مسلك (١) اندوران ، واعلم أن الخففة ينسبون اندوران لأهل الطرد ، وكذا السبر ، إذ يريدون بأهل الطرد من لا يشترط ظهور التأثير ، والتأثير عندهم يساوى الملازمة عند الشافعية . وعلى هذا التساوى يكون من الطرد الإخالة ، لأنها إبداء المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار ظهور التأثير . ويؤيد كون المراد بالطرد ما ذكر تصريحهم بأن علة الشرع لابد فيها من المناسبة ، فلا يحتمل أن يريدوا بالطرد مالا مناسبة فيه أصلا ، لأنه خلاف ما أجمع عليه من لزوم المناسبة فى الجملة ، فليس أهل الطرد عند الخففة إلا من لا يشترط ظهور التأثير ، فلا أحد يضيف حكم الشرع الى مالا مناسبة فيه أصلا كالطوؤ والقصر ؛ فالطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا ، بل اختلف فى اعتبارها ؛ منهم من اعتبرها ، ومنهم من لا يعتبرها . والخلاف فيما به الاعتبار . فالخففة يقولون ليس ما به الاعتبار إلا التأثير الذى هو الملازمة المعتبرة لشافعية ، والشافعية تعتبر المناسبة بغير الملازمة أيضا ، ١ هـ . مع زيادة من التيسير .

ويوافقته صاحب المسلم على هذا ، وإن طعن ذلك شارحه من الخلف بأن هذا توجيه حسن لو تحتمل عباراتهم ذلك .

ولقد رأينا الذى صرح من العلماء بقبوله بآيتين مراده منه ، وفسره بغير ما نحن بصدده ؛ فهذا الغزالي يقول فى شفاء (٢) الغليل : قياس الطرد صحيح ، والمعنى به التحليل بالوصف الذى لا يناسب ، وقال به كافة العلماء كالك وأبى حنيفة والشافعية ، ومن شنع على الثائلين به من علماء العصر القريب كأبى زيد وأستاذى إمام الحرمين فهم من جملة القائلين به ، إلا أن الامام يعبر عن الطرد الذى لا يناسب بالشبه ، ويقول : الطرد والشبه صحيح ، وأبو زيد يعبر عن الطرد بالتحيل ، وعن الشبه بالمؤثر . ويقول : التحيل باطل والمؤثر صحيح ، وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالتحيل ، وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردنا بالطرد ،

(١) ١٠٤ ص ٥٤ .

(٢) أنه صاحب نبراس العقول ص ٣٧٨ عن البحر المحيط للزركشى .

وأن الوصف ينسب إلى مناسب ، كما ذكرناه ، وهو حجة وقائفة ، ومنهم من يلقيه بالمؤثر وينكر الخيل . وغير المناسب أيضا حجة إذا دل الدليل عليه . ومنهم من يلقيه بالشبه حتى يحيل أنه غير الطرد وليس كذلك ، اهـ .

فقد بين أن مراده بالطرء ما أراده غيره بالشبه ، وأنه الوصف الذى لا يناسب إذا دل عليه الدليل ، ولا يتصور هنا دليل إلا النص عليه . وأما المناسبة فلا تصح إرادتها هنا حيث يتناقض ، لأن فرض الكلام فى الذى لا يناسب ، والظاهر أن مراده من عدم المناسبة عدم الظهور ، وأما عدمها فى الواقع فلا ينبى أن يدعيها أحد ، لأن الواقع غيب عنا ، ومتى نص الشارع وعاق الحكم بوصف فى محاله وجب علينا اعتداده مناسبه وإن لم تظهر لنا . ويؤيد هذا الاستظهار أن الغزالي صاحب هذه المقالة ممن أنكر دلالة الدوران على العلية كما صرح به فى كتابه .

وإذا عرفت أن بعض الأوصاف المناسبة لا يصح التعليل بها اتفاقا كالتى ألغاهما الشارع ، جزمنا بأن حكاية الخلاف فى وصف لا يناسب أصلا ، والفرض أنه غير متصوص عليه . غير صحيحة ، وإنما هو من اشتباه شئ بآخر لمجرد إطلاق الاسم عليه فقط . وأما الوصف الطردى بغير هذا المعنى كما يقول ابن الهمام فحكاية الخلاف فيه صحيحة ، لأن المناسبة موجودة ذاتا أو تبعاء ، والمعنى هو اعتبار الشارع بالمعنى الذى قاله الحنفية . ونكتفى بهذا القدر مرجئين الاستدلال إلى البحوث المقبلة حيث انتقل النزاع إليها .

الفرع الثانى

فى الطرد بمعنى المسلك

أما الطرد بالمعنى المصدرى الذى عدوه من مسالك العلة ، وعرفوه بأنه مقارنة الوصف للحكم الخ ، فى جميع المحال ، أو فى محل واحد فقط ، وحكوا فيه مذاهب أربعة : الأول أنه ليس بحجة على التفسيرين ، والثانى أنه حجة عليهما ، والثالث أنه حجة بالتفسير الأول دون الثانى ، والرابع أنه مقبول جدلا ولا يصح العمل به ولا الفتوى بموجبه . فلا أكاد أفهم للنزاع فيه معنى ؛ لأنه

تابع للوصف الطردى ؛ فإن كان كما صرحوا به من عدم مناسبه أصلا لا ذاتا ولا تبعاً بدليل تمثيلهم ببناء القنطرة وما شابهه ، فلا يصح إضافة الحكم إليه أصلا لأنه خروج عن طريقة الشارع في التعليل ، ويتبع ذلك عدم صحة الطرد مسلکا . وإن كان الوصف غير ظاهر المناسبة ، ووجدت هذه المتاركة ، فهو في مجال الاجتهاد ، والأمر موكل فيه الى المجتهدين ، فتم غلب الظن بعليته صير إليه ، ويتبع ذلك كون الطرد مسلکا من مسالك العلة ، وإلا فلا علة ولا مسلک .

ويعجبنى هنا قول صاحب البحر المحیط . إن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، فإن أحدا لا يتكره إذا غلب على الظن ، وكذلك لا يقبع أحد وصفا لا يغلب على الظن وإن أطرد . . وإن كنا تنازعنا في أن محل الكلام وهو الوصف الذي انتفت مناسبه أصلا يتصور فيه غلبة الظن بالعلة ، إلا إذا كان مراده الحكم العام في الأوصاف مطلقا غير متقيد بما قيل ، وهو الظاهر من كلامه .

وبعد هذا أرا في لست بحاجة الى الاستدلال والمناقشة وال ترجيح ، فإنه مضمومة للوقت في غير ما يفيد ، مع أنه خارج عن موضوع بحثنا وهو الأوصاف .

المبحث الثانى فى الشبه

لفظة الشبه أطلقها العلماء تارة مردين بها الوصف الذى ليس بمناسب ولا طردى ، وطورا أرادوا بها المعنى المصدري الذى هو مسلك من مسالك العلة المتمايل لمسلك المناسبة والطرء والدوران ، ومرة يقصدون منها نوعا من القياس يقابل قياس المعنى والطرء ؛ كل ذلك فى موضع واحد . فبينما يعدون أحدهم بهذا العنوان ويتكلم على الوصف ، إذ يخوض الآخر فى المسلك . والخطب سهل حيث تلازمت هذه الأمور ، فإذا ثبتت عليه الوصف الشبهى كان الشبه مسلكا صحيحا وكان قياس الشبه مقبولا .

ومقصودنا الآن الكلام على الشبه بمعنى الوصف الذى يكون علة ، وفيه مسألان :

المسألة الأولى فى تعريفه

سمى هذا الوصف بالشبه إما لأنه يشبه الطردى من حيث إنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ؛ أو لأن عدم مناسبة للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ، ومناسبته بالتبع تقتضى ظن العلية ، فاشبه الأمر فيه . هذا النوع اضطرب الأصوليون فى تعريفه ، واختلفوا فيه اختلافا عظيما حتى قال إمام الحرمين « لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود » ، وقال الآمدي « إن إطلاق اسم الشبه والاختلاف فيه راجع إلى الاصطلاحات اللفظية » . ويقول ابن السبكي « وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة - التى هى بين الطرد والمناسب - ولم أجد لأحد تعريفا صحيحا فيها » . وابن الأنبارى يقول فيه : « لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه » . والسرفى هذا أن الوصف الشبهى وسط بين المناسب والطرء ، وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما عسيرا . ومعلوم أن هذه المنزلة لها مراتب تختلف قربا وبعدا ، كما أنها متنوعة ؛ فشبه فى الأحكام ، وشبه فى الصور . وكذلك المناسب الذى يشبهه يختلف المراتب جلاء وخفاء ، متنوع الأقسام اعتبارا وإلغاء وإرسالا . وإذا كانت العقول متفاوتة فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على آخر ، وهنا يقع الاختلاف فى

نوع هذا الوصف : أهو مناسب أم شبيهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء فى رسم هذا الشبه . وأقرب هذه الرسوم ثلاثة :

الاول : للقاضى أبى بكر البافلانى كما نقله الآمدى وصاحب المنهاج عنه . أنه الوصف المقارن للحكم الذى لا يناسب بالذات ولكنه يستلزم المناسب . .
والثانى : أنه الوصف الذى لا تظهر مناسيقته بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الأحكام ، فنقله الآمدى وقال إنه قول أكثر المحققين ، وهو أقرب الى قواعد الأصول ، ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر .
والثالث : للإمام الرازى اختاره فى الرسالة البهائية . أنه الوصف المتعارن للحكم الذى لا يناسبه ولكن علم اعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب . وللإمام الغزالى قول آخر يخال أنه مغاير لهذه ولكنه بالنأمل نراه راجعا اليها . قال : الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعدة الحكم وإن لم يناسب الحكم . .

فأنت ترى أن هذه التعاريف اتفقت على أن الوصف الشبهى وصف غير مناسب بذاته مقارن للحكم . وهذا بمثابة الجنس فى التعريف : وبهذا القدر فارق المناسب . ثم اختلفت فى الفصل الذى يميز عن الطردى بعد أن شمله الجنس . وتلك المعانى الثلاثة : استلزام المناسب ، واعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، والتفات الشارع فى بعض الأحكام - غير موجودة فى الوصف الطردى ، فيحصل التمييز بكل واحد منها .

مقارنة هذه الآراء وهل بينها تخالف ؟

وقبل ذكر المقارنة نشرح هذه التعريفات بالأمثلة :

مثال الاول ، وهو الشبه المستلزم للناسب : وصف الطهارة الذى جعل علة لوجوب النية فى التيمم حيث يقاس عليه الوضوء . وهو منقول عن الشافعى رضى الله عنه حيث قال : طهاتان فكيف يفترقان ؟ فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية ، وإلا لا شرطت فى الطهارة من النجس لكنها مستلزمة للناسب وهو العبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، لأن بالنية تتميز العبادة عن العادة .

ومثال الثاني ، وهو الذي ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الأحكام ، قولهم في إزالة الخبث : طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء ، كطهارة الحدث ، لأن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعيين الماء غير ظاهرة ، إلا أننا لما رأينا الشارع التفات اليه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعيين الماء عليه في طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف ، غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم ، وأنه مشتمل على المصلحة ، وذلك لأن الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء . فإذا قلنا في إزالة الخبث : طهارة عن الخبث تراد للصلاة ، فقد اجتمع فيها ثلاثة قيود : كونها طهارة ، وكونها عن الخبث ، وكونها تراد للصلاة . أما الأول والثالث فقد التفات الشارع إليهما ورتب الحكم وهو تعيين الماء عليهما في بعض الأحكام من الصلاة وغيرها : وأما الثاني فلم يلتفت اليه في شيء من الصور . ولا شك أن إلغاء غير المعبر أقرب وأنسب من إلغاء المعبر ، فكانت العلة المقتضية لحكم تعيين الماء هي الطهارة التي تراد للصلاة ، وكونها عن خبث لا تأثير له في المنع .

ومثال الثالث الذي علم من الشارع اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب : الخلوة لإيجاب المهر ، فإنه غير مناسب للحكم ، لأن وجوب المهر في مقابلة التمتع بالوطء ، ومجرد الخلوة وإن كان مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل في نظر العقول بالمال ، إلا أن جنس هذا الوصف اعتبره الشارع في جنس الحكم حيث حرم الخلوة بالأجنبية ، لأنها مظنة للوطء ، فالجنس كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق في الخلوة بالأجنبية قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق في التحريم . ولا يظن أن هذا من أقسام المناسب الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم ، لأن الغرض أن عين الوصف غير مناسب بخلافه هناك .

وهكذا مثلوا وصوروا تلك التعريفات ، ومنه يحيل الناظر أنها متغايرة . من أجل ذلك أخذ بعض العلماء يناقش ويعترض ويضعف بعضها ويرجع البعض الآخر .

ونحن إذا عرفنا الغرض الذي من أجله عرفوا وهو التمييز بينه وبين قسيميه : المناسب والطرده ، لم نتردد في القول بأن كل واحد منها يميز ويصور الشبه ، وأنها

في الحقيقة متقاربة يجمعها معنى واحد وهو أنه : ما ليس مناسباً بالذات ولكنه يومه المناسبة ، وهذا الإيهام يتحقق باستلزام المناسب أو التفات الشارع إليه ، أو اعتبار جنسه في جنسه . وقد رأينا كثيراً من الأصوليين كالإمام الرازي ومن تبعه وابن الحاجب يذكر هذه الآراء ثم يمر عليها من غير ترجيح لبعضها ، وليس هذا غفلة منهم ، بل لما فهموه من تقاربها والتقاءها عند شيء واحد ، وأنها محصلة للفرض المقصود منها . كما وجدنا من صرح بالتقرب بل بالاتحاد (١) كصاحب المسلم ، أو أشار إليه كالبدخشي في شرحه على المنهاج حيث صور بعض هذه المثل بما يجعله صالحاً لنوعين أو أكثر . وهي كذلك يمكن توجيهها بغير ما وجهت به حتى تغدو صالحة للجميع . فيقال في المثال الأول : إن وصف الطهارة غير مناسب بالذات ولكنه مناسب بوساطة التفات الشارع إليه في بعض الأحكام ؛ فإن الشارع أوجب النية في العبادة كالصلاة إجماعاً ، والطهارة قد تكون عبادة لأنها تقرب إلى الله ؛ فباعتبار ذات الطهارة لا تناسب ، وباعتبار التفات الشارع إليها في بعض الأحكام ناسبت ، وهو معنى المناسبة بالتبع أي بواسطة اقتضاء الطهارة وصف العبادة المناسب لاشتراط النية من حيث التقرب إلى الله . وإذا قلنا إن التفات الشارع إلى الوصف في بعض الأحكام أعم من اعتباره الجنس في الجنس أو مساو له ، أصبح المثال صالحاً لثلاثة .

ويقال في المثال الثاني وهو : إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كأزالة الحدث لكونها طهارة تراد للصلاة : وصف الطهارة غير مناسب بذاته لوجوب الماء ولكنه مستلزم للناسب ، وهو اقتضاؤه وصف التعبد من حيث هو قرب إلى الله ، فيصلح مثلاً للأول ؛ كما يقال فيه أيضاً : إنه غير مناسب بذاته لكن الشارع اعتبر جنسه القريب وهو التطهر بالماء الذي هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة ، فيصلح مثلاً للثالث . وهكذا يمكن إرجاع المثل بعضها إلى بعض فترجع الأقوال إلى شيء واحد ، وهو : الذي لا أعلم مناسبته من ذاته بل من شيء آخر ، أو الذي يومه المناسبة . ولا يمكن إنكار هذا لأن أحداً لا يقول إنه مناسب

(١) راجع المسلم ٢ ص ٣٠١ وما كتبه الشيخ بخيت في حواشيه على شرح الأمنوى توضيحاً

لعبارة المسلم ٤ ص ١٠٧ وما بعدها .

بالمذات ، كما لا ينبغي المناسبة مطلقا ، وإلا فسا الفرق إذا بينه وبين الطردى ؟ وسواء
عبر عنه بما لا تعلم مناسبة من ذاته ، أو بما يؤهم المناسبة ، فكلاهما يتحقق بأحد
هذه الأمور الثلاثة : الاستلزام ، أو الالتفات ، أو اعتبار الجنس ، أو غيرها
إن وجد . وليس المراد منه المناسب بالبيع حتى يتراض علينا بالتغايير بينه وبين
التفات الشارع إليه الخ .

بعد ذلك وجدت الغرافي في مختصر التنقيح يقول ما نصه : « والشبه قال القاضى
أبو بكر : هو الوصف الذى لا يناسب بذاته ويستلزم المناسب لذاته ، وقد شهد
الشرع لتأثير جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، وهو ليس بحجة عند القاضى
منا ، اهـ فتد جمع بين الأمرين ونسبهما الى القاضى . فإن صح هذا النقل عن
القاضى فى العبارتين ، كان هو القاطع فى الاتحاد ، وأن اقتضاه أحيانا على العبارة
الأولى ، لفهمه التساوى ، وأن أى عبارة منها تؤدى الغرض المقصود .

بقى علينا ما قاله بعض الفضلاء بعد حكاية تعريف القاضى : وفيه نظر
من وجوه :

الأول : أن القياس الذى يجمع فيه بين الاصل والفرع بالوصف الشبهى
على ما قاله القاضى - هو المسمى بقياس الدلالة ، وقياس الدلالة من قبيل قياس
علة المقابل لقياس الشبه : لأن الجمع فيه فى الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب ،
غير أنه اكتفى فى التعبير بما يستلزمه .

والثانى : أن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان
قياس العلة ؛ فلو كان قياس الشبه هو الذى يجمع فيه بهذا الوصف الذى اعتبره
القاضى وصفا شبهيا ، لا يمكن أن يتحقق أبدا ، إذ لا يصح الإلحاق بهذا الوصف
مع وجود لازمه المناسب .

والثالث : لو كان قياس الشبه على ما قاله القاضى ، لا يصح قول الشافعى :
إن تعذر المناسب كان حجة ؛ فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أصلا . اهـ
ملخصا من كلامه .

فإن هذا النظر بوجوه فيه نظر عندى ، وذلك أن الأصوليين قسموا
القياس باعتبار العلة الى ثلاثة أقسام : قياس علة وهو ما صرح فيه بنفس العلة ،

وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بدليل العلة أى بما يلزمها كالأئمة الملازمة للشدّة في الخبر، وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بشئ من ذلك .
 حكى هذا التقسيم الآمدى ومن بعده صاحب جمع الجوامع وصاحب المسلم وغيرهم . ويقول ابن قاسم في آياته ^(١) البيئات عند هذا التقسيم ما نصه : « قال شيخ الإسلام : قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة في عليته ذاتية وغير ذاتية ، فهو أعم من قياس العلة في قولهم : ولا يصار الى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة ، ا هـ .

فهذا يفيد أن قياس الشبه داخل في قياس العلة بالمعنى الأعم للمقابل لقياس الدلالة ، وأن قياس العلة له إطلاقان : إطلاق في مقابلة قياس الشبه والطرده وهو ما ذكرت فيه العلة وكانت مناسبة بالذات ، وآخر في مقابلة قياس الدلالة وهو ما ذكرت فيه العلة المناسبة ذاتا أو تبعا . فقول صاحب النظر في الوجه الأول « وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه ، غير واضح ، لأنه خلاف تصريحهم بأن قياس الدلالة مقابل لقياس العلة بالمعنى الأعم الشامل لقياس الشبه ، وأن المراد بقياس العلة المقابل لقياس الشبه هو قياس الإخالة . يدل على ذلك تقسيم الآمدى للقياس باعتبار الطريق المثبت للعلة إلى : قياس إخالة وقياس شبه ، وقياس السبر ، وقياس الاطراد .

وقوله في الوجه الثاني : « إن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ، لا يضير القاضى فى شئ ، لأن المراد بقياس العلة المقدم على قياس الشبه هو قياس الإخالة ؛ وطبيعى لا يابجا إلى المناسب بالتبع مع وجود المناسب بالذات . وقوله : لا يمكن أن يتحقق أبدا ، غير واضح ، لأنه ممكن عند خفاء اللازم المناسب ، وعدم ظهور غير الوصف الشبهى ؛ فإن المجتهد إذا وجدته لا يعطل به إلا إذا بحث عن التفات الشارع إليه أو عن لازمه ، فإن وجدته تمسك به ، ولا يخرج بهذا عن كونه شبيها إلى مصاف الاوصاف المناسبة الذاتية ، كما لا يخرج القياس عن كونه قياس شبه .

(١) ٤٣ - ١٧٢ وقوله البيئات في حاشيته أيضا في ج ٢ ص ٣٢٠ .

قال السعد في حواشيه ^(١) على شرح التعصّد في بحث الطرد : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، ا هـ .

وحينئذ يندفع جوابه عن الاعتراض على ذلك النظر بوجوهه ^(٢) ، بأنه مبنى على أن اللازم المناسب معلوم ، ويجوز أن يكون مراد القاضى أنه المستلزم للناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب ، وإنما علمنا استلزامه له من الثغات الشارع إليه ، فيرجع تعريفه إلى التعريف الصحيح « بأنهم ^(٣) أطبقوا على التمثيل بهذا المثال وينوون ذلك المناسب ؛ لأن ^(٤) تبيينهم لذلك اللازم المناسب لا يخرج الوصف الشبهى عن كونه شبهيا ، كيف وأنه لم يثبت كونه شبهيا إلا بعد بيان ذلك اللازم ، وقبله كان أقرب إلى الطردى منه إلى المناسب ؟ وأما قياس الدلالة فالعلة فيه غير مذكورة ، وذكر ما يلزمها لا يجعله علة ، ولا يقول أحد إن هذا المذكور علة ، بل الكل متفق على أنه يدل على العلة فقط . وبالتأمل نجد التقسيم إلى مناسب وشبه وطردى باعتبار مناسبة العلة المذكورة ، يعنى أن المدعى علة قد يكون مناسبة بذاته ، أو غير مناسب أصلا ، أو مناسبة مناسبة غير ذاتية ، والتقسيم إلى قياس علة وقياس دلالة باعتبار المذكور فى الكلام ، فإذا ذكرت العلة نفسها كان قياس علة ، وإن ذكر ما يدل عليها كان قياس دلالة الخ . وشتان ما بين الأمرين . وإذا كان المذكور فى قياس الدلالة هو دليل العلة لا نفسها ، فلا يبعد أن يكون ما دل عليه وصفا شبهيا غير مناسب بذاته .

وقوله فى الوجه الثالث : « لو كان لما صح قول الشافعى الخ ، لا يخفى رده بعد ما سبق .

بعد ذلك وجدت لإمام الحرمين ^(٥) يقول فى مراتب الإقيسة : ونحن نذكر أجمع طريقة الأصحاب وأحوالها ، ثم مذكر ما عندنا فى معناها ومغزاها ؛ قالوا : أولها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق من طريق الفحوى . الى أن قال : والقسم الرابع قياس المعنى ، وهو أن يثبت حكم فى أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبت بمسلك من المسالك ، وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسبة للحكم بخيلا مشعرا به . والقسم

(١) ٢٠٠ ص ٢٤٦ (٢) الاعتراض على النظر

(٣) جواب صاحب النظر (٤) دفع هذا الجواب

(٥) ص ٢٤٩ وما بعدها

الخامس قياس الشبه ، وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الأقسام واعتقدوه قسما سادسا ، ولا معنى لعدده قسما على حياله وجزما على استقلاله ، فإنه يقع تارة منبثا عن معنى ، وتارة شها ، وهو في طريقه لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه .

وهذا يدلنا على أن هذه الأسماء وتلك التسميات أمور اصطلاحية مختلفة باختلاف الأشخاص والانظار ، وأن قياس الدلالة قد يكون من قياس الشبه وفي هذه الحالة يخالف قياس المعنى ، فلا ينبغي أن نرد المذاهب باتحاد مدلولات الألفاظ عند البعض ، بينما تختلف عند آخرين . وما علينا إلا حكاية التعريفات في هذه المسألة ، وتركها كما تركها السابقون من غير مناقشة ولا ترجيح مادام التمييز حاصلًا بكل تعريف . ثم نتقل إلى الكلام في صحة هذا الوصف أو فساده وهل يصلح للتعليل به أولا ؟ وهو موضوع المسألة الآتية .

المسألة الثانية في حجيتها

حكى علماء الأصول في هذا الموضع أقوالا ثمانية : منها ثلاثة في أصل الحجية ، والخمسة الباقية في بيان الراجع من الأشباه ، وهي متفرعة على مذهب القائمين بصحة عليّة الشبه : فهم من يعتبر المشابهة في الصورة فقط ، ومنهم من يعتبر المشابهة في الحكم وحدها ، وفريق ثالث يعتبر التي في الحكم أولا ثم التي ترجع إلى الصورة ثانيا ، وفريق رابع يعتبرهما على السواء ، وفريق خامس يعتبرهما فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم . وهذا اختيار إمام الحرمين حيث قال في برهانه : « وقدّم الأصوليون أشباه الأحكام على الأشباه الحسية ، وليس الأمر على الإطلاق : فإن الأمر يختلف بالمطلوب : فإن كان المطلوب أمرا محسوسا فالشبه الحسيّ أخص به وأمس له كطلب المثل في الجزاء ، وإن كان المطلوب حكما فالشبه الحكمي حينئذ أقرب ، اهـ .

وليس محل بحثنا إلا كون الوصف الشبهى صالحا للعلية أولا ؛ فلنضرب صفحا عن هذه الأقوال ، ولنقتصر على المطلوب ، فنقول : المذاهب في حجية الشبه كما حكاهما الأصوليون ثلاثة :

المذهب الأول : أنه ليس بعلة . وينبنى عليه عدم صحة قياس الشبه ، وكون الشبه بالمعنى المصدري مسلوكا للعلية . وهو منسوب الى الخفية ، وفريق من الشافعية كأبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الشيرازي والصيرفي وغيرهم ، وفريق من المالكية منهم القاضي عبد الوهاب كما حكاه القرافي في مختصر التصحيح ، وإحدى الروايتين عند الحنابلة كما قاله صني الدين البغدادي الحنبلي في قواعد الأصول .

المذهب الثاني : أن الوصف الشبهى صالح للعلية ، وأن قياس الشبه حجة ، والشبه بالمعنى المصدري مسلوك من مسالك العلة . وهو منسوب الى الجمهور الشافعي وأتباعه وإحدى الروايتين عند الحنابلة ، وحكاه القرافي عن المالكية فيما نقله الزركشي في البحر المحيط .

المذهب الثالث : أن الوصف الشبهى ليس علة يقاس بها ، إلا إذا ثبتت عليه بمسلك من مسالك العلة كالنص والإجماع . وخلاصته أن مجرد الشبه الذى قالوه لا يثبت العلية ، وهو رأى ابن الحاجب .

ومن العلماء من يحكى هذا المذهب بصورة أخرى : قياس الشبه حجة ، وإن الوصف الشبهى يصح أن يعتبر علة ، ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدري مسلوكا وطريقا دالا على علية الوصف الشبهى لضعفه ، بل لابد من إثبات علية بمسلك آخر . وهذا يشعر بأنه مخالف للرأى الأول ، لأنه يفارقه فى أن هذا الوصف يصح أن يكون علة وأن قياس الشبه حجة ، ويتحد معه فى أن الشبه بالمعنى المصدري ليس مسلوكا . وكان أصحاب المذهب الأول يمنعون صلاح هذا الوصف للعلية إذا ثبتت علية بمسلك آخر ، ويرتبون عليه منع حجية قياس الشبه . ولا أدرى هل وجد من علماء الأصول من يقول إن الوصف إذا ثبتت علية بالنص أو الإجماع مثلا لا يكون علة إن كان شبهيا ؟

والذى يغلب على الظنون أن الوصف إذا نص عليه أو أجمع على علية كان علة وإن كان شبهيا بهذا المعنى ، لا أعلم فى ذلك خلافا بين القائلين بالقياس ، والنزاع إنما هو فيما إذا لم يكن معه شيء من ذلك .

ونحن إذا ألقينا نظرة على هذا الوصف الشبهى المتنازع فيه ، وجدناه غير مناسب لذاته ، كما أنه غير منصوص على علية ولا يجمع عليها ، وأنه يشبه المناسب

من ناحية التفات الشارع إليه في بعض الأحكام ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو استلزامه المناسب ، على الخلاف في التعبير . وبعبارة أخرى : وجدنا فيه ما يورم المناسبة بأحد هذه الأمور ، ولذلك سمى شبيها ، فالشبه حينئذ لا يتحقق ولا يطلق إلا إذا اجتمع الأمران : عدم المناسبة الذاتية ، وإيهام المناسبة .

وهنا يقوم النزاع في إيهام المناسبة بما ذكر : هل يكفي في جعل الوصف علة ، أو لا بد من شيء آخر يثبت العلية ؟ فأصحاب المذهب الثاني : نعم هذا القدر كاف ، وغيرهم لا يكفي بل لا بد من دليل صحيح مثبت . وهذا القدر متفق عليه بين أصحاب المذهب الأول وبين ابن الحاجب صاحب المذهب الثالث . فالكل لا ينزع في أن هذا الوصف لا يعلل به ، كما لا يتمتع أحد من التعليل به إذا ثبت بدليل آخر غير المناسبة . وفي هذا يقول ابن الهمام : « وأما الشبه عند الشافعية فليس من المسالك في نفس الأمر ، لأنها المثبتة لعلية الوصف ، والشبه تثبت عليته بها ، والمراد به هنا ما مناسبه ليست لذاته بل يشبه الوصف المناسب لذاته ، فيحتاج في إثبات عليته إلى المثبت لها ، فلا يصح إنكاره - أي علية الشبه - بعد إثبات كونه علة بالدليل ، غير أنه لا يثبت بالإحالة بل بالنص أو الإجماع أو السبر عند القائلين به ، وإذا كان الشبه هو المناسب المشهور وليس إياه ، اهـ مع زيادة من التيسير . وعبارة ابن الحاجب : « وتثبت علية الشبه بجميع المسالك ، وفي إثباته بتخريج المناط نظر ، ومن ثم قيل : هو الذي لا تثبت مناسبه إلا بدليل منفصل ، ومنهم من قال : ما يورم المناسبة ، اهـ .

وأنت إذا عرفت أن صاحب المقالة قالها بصدد الكلام على المسالك الصحيحة والفاسدة ، ولما وجد غيره عد الشبه بالمعنى المصدري مسلکا وهو لا يرتضى ذلك ، رد عليه أبلغ رد بأن الشبه تثبت عليته بجميع المسالك ، ومعناه أن الشبه ليس بشيء في سبيل العطل بل هو كأي وصف كان لا يكون علة إلا بمسلک صحيح ، وأن الوصف لا يكون علة بمجرد الادعاء بل لا بد له من دليل ، وأنه لا فرق بين وصف ووصف ما دام الأمر موكولا إلى الدليل الصحيح ، المسلك . - أدركت أنه لا قيمة لكون الوصف شبيها عند ابن الحاجب ، وأنه لا يخالف المنكرين لعليته ، وأن مذهبه ليس مذهبا ثالثا بل هو عين مذهبهم .

ثم يتمال بعد ذلك : هل ابن الحاجب يسمى القياس الذى جمع فيه بهذا الوصف
الشبهى بعد إثبات عليته بالنص مثلا ، قياس شبه ، حتى يقال إن قياس الشبه حجة
عنده ؟ لم أجدر لابن الحاجب تصريحاً بذلك ، وغاية ما وقفت عليه أننى وجدت
السعد فى حواشيه فى بحث الطرد قال : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك
العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، اهـ ولا أظن أن أحدا يمنع تلك
التسمية خصوصا إذا أرادوا تمييز الأقيسة عن بعضها ؛ ولو فرض وجود من
يمنع هذه التسمية من المنافين لعليته مع اتفاهه فيما عدا ذلك مع ابن الحاجب ،
كان النزاع فى شئ بعيد عن محل الخلاف هنا ، وحينئذ لم يكن معنا إلا مذهبان :
مذهب النافين لعليته ، ومذهب المعترفين بها .

الاستدلال للمفريقين

استدل النافون أولا : بأن الشبه ليس بمناسب ، وكل ما ليس بمناسب مردود
بالإجماع ، فالشبه مردود بالإجماع ، فعليته غير صحيحة .

نوقش هذا الدليل بما حاصله : ما مرادكم من عدم المناسبة فى الصغرى ؟ إن
كانت الذاتية ، سلمت الصغرى ومنعت الكبرى ، لأن المناسب بالتبع يختلف فيه فلا
إجماع على رده ، وإن كانت مطلقا ولو تبعا سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى ، لأن الشبه
مناسب بالتبع .

وعندى أن وضع الدليل بهذه الصورة ليس كما ينبغي ، وما هو إلا من صنع
الجدل الذى لا يفيد ، لأن النافين لا يتكرون هذا القدر من المناسبة فى الشبه ، كما
لا يدعى المثبتون مناسبتة الذاتية ؛ فالأولى لهم بل الواجب عليهم إقامة الدليل على أن
هذا القدر من المناسبة لا يكتفى لإثبات العلية ؛ ولا يمكنهم إنكار أن هذا يفيد ظنا ما
حتى يفارق الطردى الذى اتفق فيه الأمران : المناسبة وإفادة الظن . وإذا انتهى
الأمر الى هذا الحد فيكون محل الاستدلال هو : هل هذا القدر من الظن
معتبر شرعا حتى نعترف بعلية ما أفاده ، أو غير معتبر فلفيه مع ما أفاده ؟ .

وليس أمامي الآن للافين إلا مجرد الدعوى بأنه ظن ضعيف فلا يعتبر ، ومثل هذا لا يمتد به في ساحة الحجاج . فلتؤخر الفصل فيه إذن حتى نرى أدلة المثبتين .

وثانيا : بأن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة ، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه .

وما أشبه هذا بسابقه في مجرد الادعاء الذي لا يسنده دليل ؟ ولا يسلم له ذلك إلا إذا ثبت عنده استقرار تام لاقيستهم ، وأظنه لم يقف عليه بعد ، وكيف يسلم هذا الادعاء مع أنهم مقتدون برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قد أشار إليه في بعض الأحاديث ؟ . ولعل قياسهم في مسألة الجحد مع الإخوة من هذا النوع لمن تأملها .

استدل القائلون بالملية بأدلة كثيرة تقتصر على ما يظن فيه الدلالة .

قالوا أولا : إن هذا القدر من المناسبة الحاصل في الوصف الشبهى بالتفات الشارع ، أو باعتبار الجنس الخ ، أو باستلزام المناسب ، كاف في الظن بالملية ، ومثل هذا الظن لا يهدر ، فوجب التمسك به حيث لا سبيل الى غيره .

بيانه كما قال الآمدي : أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين أحدهما شبهى والآخر طردى ، فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أولا لمصلحة : لا جائز أن يقال بالثاني إذ الحكم الشرعى لا يخلو عنها ، فلم يبق إلا الأول وهو أنه لمصلحة ، وتلك المصلحة لا تخلو إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهى أو الطردى لعدم ما سواهما ، ولا يخفى أن اشتغال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتغال الطردى عليها ، لأن الطردى مجزوم بنقي مناسبه ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر ، وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما قرر في موضعه .

وبتقرير الدليل بهذا الوجه يجعله صالحا للاحتجاج ما دام المخالف يسلم بأن هذا الحكم معطل ، وأنه لا بد له من علة ، وأن الفرض عدم وجود ما هو أقوى منه ولا يبقى للمخالف باب يدخل منه لإضعافه إن سلم وجود حكم يخلو عن وصف مناسب ، وله أن يمنع وجود مثل هذه الصورة .

وهناك ينتقل الكلام الى النزاع في وجود هذا النوع في مسائل الفقه ،
ولا يخلص النافين إلا استعراض أقيسة الأئمة كلها . وتطبيق ميزان المناسبة عليها ،
فإن شملها ثبت مدعاهم ، وإن عجزوا - ولا أراهم إلا عاجزين - لزعم القول بالشبه .

وإن نظرة واحدة لما في الفقه من الاقيسة لكافية في إثبات الشبه وحجته
حيث يوجد منه الشيء الكثير . من أجل ذلك قال الغزالي ، ولعل جل أقيسة
الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العمل بالنص والإجماع والمناسبة
المصلحية . . ولو فرض إمكان إرجاع بعض ما يبدو فيه التعليل بالشبه الى المناسب
بالبحث عن المناسبة حتى تظهر فلا يمكن في البعض الآخر . وفي هذا يقول
الغزالي في آخر بحث الشبه : « وربما يتقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض
الأمثلة إثبات العلية بتأثير أو مناسبة ، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره ، فيقول :
هو مأخذ هذه العمل لا ما ذكرته من الإيهام ، فقول : لا يطرد ذلك في جميع
الأمثلة ، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا المناظر ، وعد
انتفائه يبقى ما ذكرته من الإيهام » ا هـ .

وهذا الدليل فيه غناء للشبهتين .

قالوا ثانيا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نبه عليه في قوله للسائل
عن امرأته التي ولدت غلاما أسود ، لعل عرقا نزع . . ووجهه أن النبي صلى الله
عليه وسلم شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنزع العرق
من أصول الفحل .

والخلاصة : أن الشبه لا يصار إليه إلا عند فقدان ما هو أعلى منه ، فهو
في موضع الضرورة ، وهي تقدر بتدورها . حكى الإجماع على ذلك غير واحد
من الأصوليين كالقاضي وابن السبكي .

واعلم أن القول بالشبه ثبت عن الأئمة في استدلالهم ، كقول أبي حنيفة
رضي الله عنه في إلحاقه التشهد الثاني بالاول في عدم الوجوب : تشهد فلا يجب
كالتشهد الاول ، وقوله في أن مسح الرأس لا يتكرر ، مسح الرأس لا يتكرر
تشبيها له بمسح الخف والنييم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه للتكرار قياسا
على النييم ومسح الخف . . ومحاولة الخفية في هذا المثال أن يجعلوه من المؤثر

حيث قالوا : ظهر تأثير المسح في التخفيف في الحلف والتيمم فهو تعليل بمؤثر ، لا يفيدهم ، لأن التأثير لا يثبت بمجرد الادعاء عندهم ، والمخالف لا يسلم تعليل الأصل بما عاينوه ، بل يقول : لعله تعبد أو محلل بمعنى آخر غير التخفيف ، لأن تكراره يؤدي الى تمزيق الحلف . الى غير ذلك .

وقال الشافعي : « طهارتان فكيف يفرقان ، في وجوب النية في الوضوء قياسا على التيمم . وقال ابن حنبل في إلحاقه الجلوس الاول بالثاني في الوجوب : « أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير ، .. وقال محمد بن الحسن في قتل الحر بالعبد : « كيف يكون نفسان تقتل بصاحبتها إن قتلها الأخرى ولا تقتل بها الأخرى إن قتلها ؟ ، وأبو بكر الأصم فيما نقله الجصاص في أصوله عنه يقول : « إن ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها لاتفاق الجميع على أن ترك القعدة الأولى لا يفسدها . قال : ولا شيء أشبه بالقعدة من قعدة أخرى غيرها هما مفعولتان في صلاة واحدة ، فوجب قياس إحداهما على الأخرى ، . وقال في نفي فرض القراءة في الصلاة : « اتفق الجميع على نفي إيجاب سائر الأذكار المفعولة في الصلاة كتسبيح الركوع وغيره فكذلك القراءة فإن الكل مفعول في صلاة واحدة ، . وقد نقل الغزالي كثيرا من هذا النوع عنهم في المستصفى وشفاء الغليل . وإذا ثبت ذلك فما وجه إنكار الاتباع ؟ فهؤلاء الحنفية أنكروا في أصولهم واشتهرت هذه المتألة عندهم حتى غدا من مسلمات المذهب أن العلة لا تكون إلا مؤثرة ، أما الإخالة والمناسب المرسل ، أما الشبه والطرده ، فكل ذلك مردد غير معترف به . ونحن نسلم لهم أن علة مؤثرة كما صوروها هي من أقوى العلل في باب الاستنباط ، لكن لو كانت كل أقيسة الفقه من هذا النوع ؛ كما نسلم أن هذه القيود من أحكم القيود لو أمكن السير عاينها . ولكن يظهر أن علل الفروع شيء ، وعلل الأصول شيء آخر . علل الفروع قيلت عند الاستنباط فسارت في طريق واسع ، وعلل الأصول استنبطت حينما وجهت الطعون اليهم بأنهم أهل رأى يشرعون بالهوى ، وأن العلل إذا لم تكن منصوصة لا قيمة لها . حاولوا بهذا الصنيع تقريب وجهة النظر ونفي الشبهة ، فقالوا : العلل عندما لا تصح إلا إذا ثبت اعتبارها وهو معنى تأثيرها ، ثم ردوا كل ما غاير ذلك . فإذا ما اعترض عليهم بتفريع عن أئمتهم مخالف لهذه القيود تكلفوا في تطبيق القاعدة ،

فإن توصلوا الى الغرض فيها وإلا سلكوا بها طريقا آخر ، كقولهم : يجوز العمل قبل ظهور التأثير ، وما هذا التجويز إلا حل لهذا القيد كسابق .

نسائل الحنفية النافين للشبه : هل تمنعون أن يغلب على ظن المجتهد عليه الوصف الشبهى ؟ فإن أجابوا بنعم أتبعناه بسؤال آخر عبارته : أيجتهدون أنتم حتى تقبل شهادتكم بوجود هذا الظن أو عدمه ؟ كيف وقد سدتم بابيه وأحكمتم الأغلاق بدعوى الإجماع على ذلك ؟ فإن ادعوا الاجتهاد ومنعوا حصول الظن قلنا لهم : عدم وجود الظن عندكم ليس دليلا على عدمه عند غيركم مادامت الأفهام متفاوتة ؛ وإن منعوا أنفسهم ذلك ، قلنا لهم : خلوا الطريق لأهلها وفوضوا النزاع الى أصحابه وكلاهما الظن الى المجتهدين .

وما أحسن مقالة الجصاص فى هذا ، وطريق الممل الشرعية وترجيح بعضها على بعض ، الاجتهاد وغالب الظن ، وقول الغزالي : إن لكل مسألة ذوقا خاصا بها ، فلفوض ذلك الى رأى المجتهد ، .

وهام الشافعية مع تصريح إمامهم باعتبار الشبه فى أصوله وفروعه ، أنكره منهم منكرون ، وأوله آخرون . وكيف ساغ للقاضى أبى بكر فى مختصر التقريب وأبى اسحاق الشيرازى فى اللمع أن يقولوا : إن اعتبار الشبه مأثور عن الشافعى رضى الله عنه ، ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الأصول ، وكلامه مؤول بحول على قياس العلة ، فانه ترجيح بكثرة الأشباه ، ويجوز الترجيح بها ؟ وما هذا إلا تأثر بكلام المخالف ، وإلا فكيف يصح هذا التأويل مع قول الإمام الشافعى : إن تعذر المناسب كان الشبه حجة ، . ويكنى اعتراف جمهورهم بصحته .

وأما المالكية فقد قال القرطبي : إن الشبه حجة عند أصحابنا . وكذلك القرافى لم يحك الإنكار عن أحد منهم إلا عن القاضى عبد الوهاب . وقال الزركشى : إن الغزالي فى شفاء الغليل نقل القول بالشبه عن الإمام مالك رضى الله عنه كما سبق فى بحث الطرد .

وليس بين يدي الآن مثل أمثل بها من مذهبه .

وأما الخاتمة : فقد ثبت ذلك عن إمامهم ، وصرح من كتب في الأصول منهم بأنه إحدى الروايتين عندهم . وإذا كان القياس عند الإمام أحمد في موضع الضرورة فلو ألجأت الضرورة إلى استعمال الشبهى وجب العمل به عنده .

والذى ترجح عندى الآن هو العمل بالشبه فى هذه الدائرة الضيقة ، لا إطلاقاً ، حتى يزاحم المناسب ، وهو الصحيح عند المثبتين . وأما النفى فقد علمت ما فيه من ضعف الدليل ، ومخالفته لما نقل عن الأئمة ، رضى الله عنهم . والله أعلم .

المبحث الثالث في المناسب

وفيه مسائل

المسألة الأولى في تعريفه

المناسب لغة : هو الملائم . يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أى ملائم له .
وأما اصطلاحاً فقد كثرت تعاريفه عند الأصوليين ، وأولوه عنايتهم : بتحقيق معناه
مرة ، وبتفصيل الأقسام باعتبارات كثيرة مرة أخرى . وهو تحقيق بهذه العناية ،
فانه لب القياس ميدان الاجتهاد الواسع الذى سبحت فى بحاره عقول المجتهدين
وأتباعهم ، وحققت فى سمائه أفكار الفقهاء والأصوليين ، فأتوا من أبحاثه بما لا مزيد
عليه لمزيد ، وأحاطوه بسياج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد ، وسلحوه بسلاح
قوى يدفع كل اعتداء من المخالفين .

وإنا بحول الله وقوته نسوق لك جملة من هذه التعريفات مرتبين لها حسب
أزمة أصحابها ، وهى وإن كانت متقاربة المعنى إلا أنها تختلف فى صورها وأشكالها
تبعاً لاختلاف الأنظار فى جامعيتها ومانعيتها ؛ فقد يرى أحدهم فى تعريف من سبقه
نوع قصور فيزيد قيداً ، أو يحذف قيداً ، أو يتركه ويلجأ الى تغييره من أساسه .
ولإليك عباراتهم فيه :

أول تعريف وقفنا عليه لأبى زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ : المناسب
هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ثم أردنه بأنه يصلح حجة للناظر
دون المناظر ، لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يتضى به عقله ؛ وأما المناظر فيقول :
لم يقبله عقلى ، وقبول عقلك لا يكون حجة على .

وإذا عرفت أنه حنفى شرط في وجوب العمل وإلزام المناظر ظهور تأثير الوصف شرعا مع تجويزه العمل قبل ظهور هذا التأثير ، بل هو حامل لواء هذا الاشتراط من الحنفية ولم يعرف عن أحد قبله - هان عليك الأمر وصرفت النظر عن كل اعتراض وجه إليه ، وأصبحت في غنى عن أجوبة المتصرين لهذا التعريف .

وقولهم إنه يمكن إثباته في المناظرة ببيان مناسبه بوجه واضح ، وحينئذ لا يمكن للمناظر إنكاره ، وإذا وقع كان عنادا لا يلتفت إليه - لا يستقيم على رأى أبى زيد : لأن هذا البيان عنده لا يكون إلا بإثبات اعتباره شرعا ، الذى هو معنى التأثير عنده حتى يكون ملزما ، وهى مرتبة أخرى فوق المناسبة . وكلامنا الآن فى المناسب بالمعنى الأعم المنقسم الى المؤثر وغيره .

التعريف الثانى للغزالى المتوفى سنة ٥٥٥ هـ : المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف وهو مناسب ، لا كقولنا حرمت الخمر لأنها تقذف بالزبد ، أو لأنها تحفظ بالذن ، فان ذلك غير مناسب . وهذا التعريف قاله بصدد بيان هل مجرد المناسبة يكفى فى إثبات العلية أولا ؟ وعلى هذا يكون التعريف للمناسب بالمعنى الأعم المختلف فيه ، لأن من تأمل الأقسام للمناسب وجد هذا القدر فيها ، ويزاد فى كل قسم ما يميزه عن غيره من اعتبار وعدمه .

التعريف الثالث والرابع للرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ قال : من لا يعمل أحكام الله يقول : المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات . ومعنى هذا أن المناسب هو الوصف الملائم ضم الحكم اليه لأفعال العقلاء فى العادات ، أى لما يحصل منهم فى مطرد العادة من ضمهم الشيء إلى ما يوافقهم كضمهم اللؤلؤة الى ما يوافقها فى الصغر والكبر . وملائمة ضم الحكم الى الوصف لأفعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسد .

قال : ومن يعلمها يقول : المناسب هو ما يفضى الى ما يوافق الإنسان تحصيلًا

أو إبقاء . ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرة . ومعناه أنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . كما نقله الأسنوى عنه .

التعريف الخامس للآمدى المتوفى سنة ٦٣٠ هـ قال بعد أن ساق تعريف الدبوسى واعترض عليه بأنه لا يصلح حجة في المناظرة : « المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم ، وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . ثم قال : وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط ، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب له . » ١٥

هذه هي أصول التعريفات ، وما جاء بعدها راجع إليها بزيادة أو حذف . من ذلك تعريف ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ : « المناسب هو الوصف الظاهر للمنضبط الذى يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة . » وهذا بعينه تعريف الآمدى ، إلا أن ابن الحاجب لم يبين المقصود بما هو مقصود من شرع الحكم أو مقصود للعقلاء ؛ وعبارته محتملة لهما على السواء ؛ ولكن شارحه العنقد فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء ؛ فالتخالف جاء من هذا التفسير . وسر هذا كما قاله السعد فى حواشيه « فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم أن المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور ، لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسبًا ، فلو عرف كونه مناسبًا بذلك كان دورا ، » ١٥ .

ومن ذلك تعريف البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ فى منهاجه : « المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . » وهو بتأمل يسير نراه راجعا الى تعريف الرازى الثانى . وذلك لأن الوصف الجالب من حيث ترتيب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضى الى الجالب .

ومن ذلك تعريف القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ فى مختصر التقيج ، بأنه : ما تضمن مصلحة أو درء مفسدة ؛ فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة ، والثانى

كالإسكار علة لتحريم الخمر . وهذا يرجع الى تعريف الرازى أو تعريف الآمدى :
لأن معنى تضمنه المصلحة الخ ، أن يكون يترتب الحكم عليه مفضيا اليها .

ونحن إزاء هذه الآراء لا نعرض لمناقشة ولا ترجيح حيث إنها أمور متقاربة
كما قال الجلال المحلى فى شرحه بلجج الجوامع . بيان هذا أن ما يصدق عليه أنه ملائم
لأفعال العقلاء ، يصدق عليه ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ويصدق عليه
ما يترتب على إضافة الحكم اليه مصلحة ، ويصدق عليه ما يجلب للإنسان نفعا الخ .
لأن العقول لا تقبله إلا إذا كان يترتب عليه مصلحة ، وإن كانت المصالح تتفاوت
فى نظر العقول .

ولكن الأمر الذى لا يغفل عنه فيها هو أنها مجتمعة على أن المصلحة المترتبة
على ربط الحكم بالوصف هى الميزان الذى يعرف به المناسبة ، ففى خلا ذلك الوصف
عنها خرج عن دائرة المناسبة ، ومتى وجدت وجدت لا فرق فى ذلك بين قول
القائلين بتعليل أحكام الله تعالى والماتنين . وإنما الفرق بينهما يظهر فى أن الماتنين
يمنعون كون هذه المصالح عللا غائية باعثة ، والمجيزين يقولون لا مانع من ذلك .

ويمكننا إذاً أن نعرف المناسب تعريفا عاما يصلح لكل من الفريقين فنقول :
هو الوصف الملائم للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة ، سواء كانت مقصودة
من شرع الحكم أو غير مقصودة .

قالوا وهذه التعريفات للناسب بالمعنى الأعم ، سواء كان منصوفا عليه
أو مجمعا عليه أو مستنبطا . وأما الناسب بالمعنى الأخص فهو : الوصف الماتين
للعلية بمجرد إبداء المناسبة ، أى اللغوية وهى الملازمة بيده وبين الحكم من غير
نص ولا إجماع .

وموضع هذا فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح بالعلة ، فية وم المجتهد
باستنباطها بطريق المناسبة ، ويسمى هذا النوع تخرج المناط عند من يرد ما عدا
المناسبة من طرق المستنبطة . وأما من يمتزف بغيرها فيسمى كل هذه الطرق من
سبب وتقسيم ودوران وغيرها ، تخرج المناط ، فهو يكون عاما وخاصة باختلاف
القائلين بغير المناسبة والماتنين .

والحاصل أن تخرج المناط هو استنباط العلة الغير المنصوصة بطريقها . فمن قصر الطرق على المناسبة - سوى بينهما ؛ ومن أجاز الاستنباط بغيرها جعله أعم منها ؛ وحيث لا داعي الى الإنكار على ابن الحاجب الذي سوى بينهما ، لأن تسميته هذه تابعة لعدم اعتباره لغير المناسبة طريقا صحيحا .

المسألة الثانية في تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه

قسم الأصوليون المناسب عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة . فتقسم باعتبار ذات المناسبة الى حقيق وإقناعي ؛ وآخر باعتبار المقصود الحاصل من ترتب الحكم عليه الى دينوي وأخروي . والاول الى ضروري وحاجي ونحسيني . وثالث باعتبار إفضائه الى المقصود الى ما يفضي اليه قطعاً أو ظناً أو شكاً أو وهماً ، أو ما يقطع بانتفائه في بعض الصور . ورابع باعتبار اعتبار الشارع إياه الى معتبر وملغى ومسكوت عنه وهو المارسل . وهذا التقسيم الأخير هو مقصودنا بالبحث لاتصاله بما قبله من البحوث ، كما أنه أهم مباحث المناسب الذي يعطينا صورة جلية لما يحل به من الأوصاف المناسبة باتفاق ، وما هو مردود باتفاق ، وما هو مختلف فيه .

وقد اخطرت فيه كلمات علماء الأصول وكثرت طرائقهم . وأكثر هذه الطرق لغير الحنفية . فالغزالي له طريقته ، والرازي له طريقته ، والآمدي كذلك ، وابن الحاجب وابن السبكي كل منهما له طريقته . وأما الحنفية المتقدمون فاكتفوا من هذا التقسيم بالمؤثر ، وهو الذي ظهر تأثيره شرعاً باعتبار الشارع إياه في غير هذا الموضع وهو المقبول عندهم ؛ وغياب المؤثر ، ويعبرون عنه بالخيال والطرده ، وهو مردود في نظرهم كما قيل .

وأما المتأخرون الذين تأثروا بكاتب المخالفين فلهذا شاركهم في التقسيم ، كل يختار ما يروق في نظره من تلك الطرق وإن أدى الى التلغيق بين جمع منها ، ومع هذا فلم يخالفوا من تقدمهم في الاختيار المقصور على المؤثر فقط بعد توسيع دائرته حتى شمل أقساماً قال بها المخالف كان يظن عدم قبول الحنفية إياها . وما هذا إلا توضيح وشرح لكلام منظمهم . وأما تلك الطرق لغيرهم فيخال أنها

متباينة في بادئ الرأي، وعند تدبرها وتطبيق أمثلتها يظهر أن المخالفة لم تذهب بعيدا، بل هي قاصرة على زيادة بعض الأقسام تارة، أو تغاير في الاسم مرة أخرى، وغالبها يرجع إلى التقسيم العقلي بصرف النظر عن الواقع في الفروع؛ ولذلك تجد صعوبة في التثليل. وإذا عرفت أنهم من المتكلمين الذين طريقتهم تأصيل القواعد في ذاتها غير ملاحظين تطبيقها على الفقه، وأن همهم إنما هو القاعدة فقط - لم تستبعد ذلك منهم. وفي هذا يقول الغزالي « وعلى الأصولي التقسيم، وعلى الفقيه الأمثلة ».

وإننا إذا كرون بعض هذه الطرق بحملة، ثم نوازن بينها، لنرى مبلغ التخالف فيها حتى يظهر لنا مواضع الوفاق والخلاف.

طريقة الغزالي :

يقول رضى الله عنه بعد أن عرفت المناسب : وينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب. وعرف المؤثر بأنه ما ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص. قال : وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة نحو حديث : « من مس ذكره فليتنوضأ »؛ فإنا نقيس عليه مس ذكر غيره.

وعرف الملائم بما لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم لكن ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم؛ نحو تعليل عدم قضاء الحائض الصلاة بالحرج اللازم من التكرار؛ فإن هذا الوصف لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم ولكن ظهر تأثير جنسه وهو المشقة في جنس الحكم وهو التخفيف، ونحو تحريم قليل التبيذ قياسا على قليل الخمر بأن القليل يدعو إلى الكثير، فإنه ظهر تأثير جنس الوصف وهو الخلوة الداعية إلى الزنا في جنس الحكم وهو التحريم.

وعرف الغريب بما لم يظهر تأثيره ولا ملائمة لجنس تصرفات الشارع. ومثاله المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل؛ فإن التعليل بالمعاملة بنقيض المقصود مناسب لكن ليس له اعتبار في موضع آخر فكان غير ملائم فبقيت مناسبتها شرعية.

ثم قال : إن المؤثر مقبول بالاتفاق، وكذا الملائم وإن خالف الدبوسي فهو قائل به وسماه مؤثرا، وأما الغريب فحل اجتهاد.

وفي موضع آخر يقول : المعنى باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين
أربعة أقسام :

- (١) ملائم يشهد له أصل معين ، يقبل قطعاً عند القاسين .
- (٢) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فلا يقبل بالاتفاق ، فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأى . ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعاملته بتقيض قصده .
- (٣) مناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم ، فهو في محل الاجتهاد .
- (٤) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال بالمرسل ، وهو أيضاً في محل الاجتهاد . ومراده بشهادة الأصل المعين كما قاله في شفاء الغليل أنه مستنبط منه من حيث إن الحكم أثبت شرعاً على وفقه .

وفي موضع ثالث ، في بيان مراتب الاقيسة ، يقول : إن القياس أربعة أنواع : المؤثر ، ثم المناسب ، ثم الشبه ، ثم الطرد . والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر . وأعلامها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره في الحكم ، أى الذى عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً . وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة ؛ لأنه إما أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، أو تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم .

فالأول : هو الذى يقال له إنه في معنى الأصل ، وهو المقطوع به الذى ربما يعترف به منكره القياس . والثانى : خصصناه باسم المؤثر ، وعبارته : « وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه » . والثالث باسم الملائم . والرابع سميناه بالمناسب الغريب .

وفي موضع رابع ، في بحث الاستصلاح ، قسم المصلحة بالإضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاختيارها ، وهو حجة يرجع حاصلها الى

القياس ، وقسم شهد لبطالانها وهو مردود بالاتفاق ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطالانها ولا لاعتبارها على معنى أنه لم يوجد أصل معين يدل على ذلك .
 قال : وهذا في محل النظر . ثم قسم المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية .
 ثم قال : الضرورية قبل ولو لم يدل عليها أصل معين بشرط عمومها وقطعيتها ؛ وأما
 الآخرين فلا يجوز الحكم بهما من غير شهادة أصل معين إلا أن يجرى بجرى وضع
 الضرورات ، وحيث لا بعد في أن يؤدي إليها اجتهد بجهد ، وإن لم يشهد الشرع
 بالرأى فهو كالاتحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس ، أما ملخصا .

هذه فصوص الإمام الغزالي في المستصفي في عدة مواضع ، وهي بهذا الوضع
 قرنا كيف بدأ هذا التقسيم ، وبمقارنة بينه وبين تقسيم غيره من المتأخرين من
 سيأتي كلامهم بعد ، يظهر لنا مقدار المحاولة التي بذلها الأصوليون لضبط هذه
 الأنواع .

وخلاصة هذه الطريقة - التي هي أول طريقة وجدت ليما أعلم إذا استثنينا
 ما قاله أستاذه إمام الحرمين من كلام موجز - أن مجرد المناسبة وحدها لا تكفي
 في العلية ، بل لابد معها من شهادة الشرع إما بتأثير بنص ، أو إجماع ، أو بملامة
 التي فسرهما باعتبار الجنس في الجنس ، أو بشهادة أصل معين الذي فسرهما باعتبار
 النوع في النوع . وأن المرسل أو المصلحة المرسلة وهي ما اعتبر الشرع جنسها
 في جنس الحكم فتختلف فيها ، وأما التي لا اعتبار لها أصلا فردودة بالاتفاق .

فالاقسام عند ستة : اثنان مقبولان بالاتفاق : المؤثر ، والمناسب الملائم
 الذي شهد له أصل معين ؛ واثنان مختلف فيهما وهما المناسب الذي شهد له أصل
 معين فقط المسمى عنده بالغريب ، والمناسب الملائم من غير شهادة أصل
 معين المسمى بالمصالح المرسلة . واثنان متفق على عدم قبولهما ، وهما المناسب
 مناسبة مجردة عن الملائمة وشهادة الأصل المعين ، والمناسب المجرد إذا
 ورد من الشرع ما يلقيه من نص أو إجماع . فلذا أخرجنا من هذه الأقسام

المؤثر وهو ما ثبتت عليه بالنص أو الإجماع ، بقى للناسب المستنبط الذى الكلام فيه أقسام خمسة .

قد يقال إنه اضطرب فى إطلاق المؤثر ، فمرة يقول : هو ما ظهر تأثيره فى عين الحكم بنص أو إجماع ، وأخرى يقول : خصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه فى جنس الحكم . كما اضطرب فى إطلاق الغريب ، فبينا يقول فى التقسيم الأول : الغريب ما لم يظهر تأثيره ولا ملامته بل ناسب فقط ، إذ تراه يقول : إن ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم خصصناه باسم المناسب الغريب .

ويمكن دفع هذا بأن الغرض التمييز بين الأقسام فقط ولا مانع من إطلاق الاسم على نوعين بالاشتراك . على أنه يقال فى الأول : لا اضطراب بل المؤثر عنده نوعان : ما أثر عينه فى عين الحكم ، وما أثر عينه فى جنس الحكم . وفى الثانى : إن تعريف الغريب فى التقسيم الأول بما لم يظهر تأثيره ولا ملامته ، لا ينافى إطلاقه على ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم الذى هو الإطلاق الآخر له ، لأن التأثير المنفى هناك تأثير العين فى العين ، والملاءمة تأثير الجنس فى الجنس ؛ وحينئذ يكون شاملا لصورتين : ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم ، وما لم يظهر فيه ذلك بل انتفى تأثيره مطلقا بعد اتفاقهما فى انتفاء تأثير العين فى العين والملاءمة التى هى تأثير الجنس فى الجنس .

طريقة الإمام الرازى :

خلاصتها : الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما . أما القسم الأول فهو على أربعة أقسام ، لأنه إما أن يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم أو فى جنسه ، أو يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحكم أو فى جنسه ، ومثل للأول بالسكر فى تحريم الخمر حيث يلحق به التبيذ ، ومثل للثانى بالآخوة من الأب والام تقتضى التقدم فى الميراث فيقاس عليه فى النكاح ؛ فالآخوة نوع واجد فى الموضعين ، وولاية النكاح غير ولاية الإرث ، ولكن بينهما مجافاة حيث يجمعهما مطلق الولاية . ومثل للثالث بالمشقة التى يعمل بها إسقاط قضاء الصلاة من الحائض ؛ فإن هذا الوصف لم يعتبر عينه لا فى عين الحكم ولا فى جنسه ولكن اعتبر جنسها وهو المشقة فى السفر

في نوع الحكم وهو إسقاط الركنتين ، ويجمع الكل جنس واحد هو مطلق المشقة ومطلق الإسقاط . ومثل للرابع بتعجيل الأحكام بالحكم التي لا يشهد لها أصول معينة ، مثل أن عليا رضي الله عنه أقام الشرب مقام القذف ، إقامة لمظة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة . ثم قال : وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا . وأما الثالث الذي لا يعلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره فذلك الذي يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا . وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة . ثم قسم الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين إلى أربعة أقسام كالغزالي ، إلا أنه زاد التثليل ، فقال :

أحدها : ملائم شهد له أصل معين ، وهو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ، أو أثر جنسه في جنس الحكم ، وهو متفق على قبوله بين القائسين كقياس المتقل على الجارح .

وثانيها : مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فهذا مردود بالإجماع ، ومثل له بحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص .

وثالثها : مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، وهو الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد له أصل معين يدل على اعتبار نوعه في نوعه . وهذا هو المصالح المرسلة .

ورابعها : مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم ، أي شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمنى الإسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل ، وقد شهد لهذا المعنى الحر بالاعتبار نكن لم يشهد له سائر الأصول ، وهذا هو المسمى بالمتناسب الغريب .

فقد جعل الفارق بين المقبول وغيره اعتبار الشارع له وعدم اعتباره كما في التقسيم الأول ، والملاءمة وشهادة الأصل المعين وعدمهما كما في التقسيم الثاني ، لكنه لم يفسر لنا الاعتبار : هل هو اعتباره بالنص على عليه أو الإجماع عليها ، أو بترتيب الحكم على وقته حتى يكون التقسيم للناسب مطلقا منصوحا عليه

أو غير منصوص على الاحتمال الأول، أو للناسب الذي ثبتت عليه بمجرد المناسبة .
وبعبارة أخرى للناسب المستبطن على الاحتمال الثاني ، وعبارته محتملة للأمرين .
طريقة الآمدى :

قال ما خلاصته : الوصف المناسب إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع أولا ؛
فالأول إما أن يكون بنص أو إجماع أو بترتيب الحكم على وقفه في صورة
بنص أو إجماع ، فإن كان معتبرا بنص أو إجماع فيسمى المؤثر ، وإن كان اعتباره
بترتيب الحكم على وقفه في صورة فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام ؛
لأنه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه أو بعموم وصفه أو بخصوصه
وعمومه ، والأول إما أن يكون معتبرا في عين الحكم المعلن أو في جنسه أو
في عينه وجنسه ، والثاني والثالث كذلك ؛ وإما أن لم يكن الوصف معتبرا فلا
يخلو إما أن يظهر مع ذلك إلغاؤه أو لم يظهر منه ذلك . هذه جملة الأقسام ، غير
أن الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة .

الأول : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم
وعوم الوصف في عوم الحكم في أصل آخر ؛ وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم ،
وهو متفق عليه بين الفائسين ومختلف فيما عداه . مثاله قياس القتل بالثقل على
القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو
وجوب القتل بالمحدد ، وتأثير جنسه وهو الجنابة على المحل المعصوم بالقود في جنس
القتل من حيث هو قصاص في الأيدي .

والثاني : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم
فقط من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق
عليه ، ولا جنسه في عين ذلك الحكم ، ولا جنسه في جنسه ، ولا دل على كونه علة
نص ولا إجماع ؛ وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف فيه . ومثاله اعتبار
الإسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص ، ولم يظهر تأثير عينه في جنس الحكم
ولا جنسه في عينه ولا جنسه ، ولا إجماع على ذلك ، فإن هذا الوصف يناسب
تحريم النبيذ .

والثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم

فقط من غير اعتبار عينه في عينه ولا جنسه في عينه ولا في جنسه ولا دل عليه نص ولا إجماع : وهذا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه أيضا . مثاله اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التحفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط .

والرابع : المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة . ويسمى المناسب المرسل . مثاله ترس الكفار بالمسلمين ، وهو مختلف فيه .

والخامس : المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بوجه من الوجوه السابقة وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في صورة : وهذا متفق على رده . ومثاله فتوى يحيى بن يحيى بإيجاب شهرين في كفارة المالك الذي جامع عمدا في نهار رمضان .

فقد بينت مواضع الاتفاق والاختلاف مع بيان الاعتبار المراد في العلة المستبطة ، وهو ما يكون بترتيب الحكم على وفق الوصف . وأما ما يكون بالنص أو الإجماع فهو المؤثر وليس متماخضا فيه .

طريقة ابن الحاجب :

قسم المناسب الى أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، ومرسل ، وغريب . ووجه الحصر أن المناسب إما معتبر شرعا أو لا : الثاني المرسل : والاول إما معتبر بالنص أو الإجماع على علية عينه في عين الحكم ، أو بترتيب الحكم على وفقه ، على معنى ثبوت الحكم معه في محل آخر بدون نص على أنه علة لهذا الحكم . والاول هو المؤثر . والثاني إن ثبت مع هذا الترتيب اعتبار الشارع عيه في جلس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع فهو الملائم : وإن لم يثبت مع هذا الترتيب ذلك الاعتبار فهو الغريب . ثم المرسل إما أن يثبت إلغاؤه بترتيب الحكم على ضده أو لا . والثاني إما أن يثبت^(١) اعتبار

(١) قد يقال كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا ، وهل هذا إلا تهافت ؟ والجواب كما قال السعد في التلويح أن معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلا تمايز .

الشارع عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو في عينه بنص أو إجماع أو لا ، فإن ثبت فهو محل خلاف ، ويسمى ملائم المرسل ، وإلا فردود بالاتفاق .

فحصل من هذا أن مجموع الأقسام عشرة : واحد مؤثر ، وثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وخمسة مرسل ؛ منها ثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وواحد معلوم الإلغاء . وقد صرح برد معلوم الإلغاء وغريب المرسل بالاتفاق ، وأن ملائم المرسل محل خلاف . والغزالي قبله بشروط . ولم يصرح في المعتبر بأقسامه بشئ ، وهو بأقسامه محل وفاق ماعدا الغريب ، فقد حكى الغزالي وغيره الخلاف فيه . وهو في هذا التقسيم قد قسم المناسب مطلقا بصرف النظر عن كونه منصوفا أو مجمعا عليه أو مستنبطا ، ومراده استيفاء الأقسام . ثم بين أن الاعتبار أنواع : (١) اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالنص على عينه أو الإجماع كذلك ، وهذا يخرج العلة عن كونها مستنبطة . (٢) اعتبار لعين الوصف في عين الحكم لا بتنقيص ولا بإيحاء على العلية ولكن بترتيب الحكم عليه في محل آخر . (٣) اعتبار لعين الوصف في جنس الحكم أو لجنسه في جنس الحكم أو في عينه بنص أو إجماع . وهذان في المستنبطة ، فإن اجتماعا كان الوصف مناسبا ملائما مقبولا بالاتفاق ، وإن انفرد أحدهما دون الآخر كان المناسب محل خلاف ، فإن وجد الترتيب فقط كان الوصف مناسبا غريبا ، وإن وجد الثاني كان مرسلا ملائما ، وإن انفردا كان الوصف مردودا بالاتفاق سواء رتب الشارع الحكم على ضده أو لا ، يعني سواء صرح بإلغائه أو لا .

بقي لنا في هذا التقسيم نظر ، وهو أنه جعل المرسل شاملا للردود الملغى والمختلف فيه ، مع أن لفظة الإرسال تنبيه عن عدم الإلغاء ، كما تنبيه عن عدم الاعتبار . وقد لاحظ غيره هذا المعنى عند التقسيم إلى مائت اعتبار وما ثبت إلغاؤه ومرسل مسكوت عن اعتباره وإلغائه . فكيف يخالف القوم في اصطلاحهم وما وجه هذه التسمية عنده ؟ .

قد يجاب بأنه أراد بالإرسال الإرسال عن قيد الاعتبار فقط ، صارفا النظر عن كونه مقيدا بالإلغاء أولا ، وتلك عادة العلماء من جميع الطوائف عند

تقسمهم لآى شيء ، يقولون : هذا الشيء إما أن يكون كذا أولا ، والثاني إما أن يكون كذا أولا ، ويسمونه مدلول الثاني في «أولا» مرسلا . والخطب سهل مادام لم يخالف في المعنى ، فما جعله غيره معلوم الإلغاء مقابلا للمرسل وجعله هو قسما من المرسل اتفق معهم على رده . وتلك أسماء اصطلاحية الغرض منها تمييز الأقسام المقبولة من غيرها ، وليست أسماء شرعية حتى يقال إنه خالفها . ولكن يعكر على هذا التفسير تقسيمه المرسل الى مائتة إلغاؤه والى ما لم يثبت ذلك فيه ، والثاني الى ما ثبت اعتبار الشارع له أولا .

فالأولى أن نقول في الجواب : مراده بالإرسال الإرسال عن أصل معين وهو الذى لم يثبت الوصف المعلن به مع الحكم في محل آخر . وحيث قد يصح التقسيم : تقسيم الذى له أصل معين الى ما ثبتت عليه وصف الأصل فيه بالنص أو الإجماع أو باعتبار جنسه الخ ، وتقسيم الثاني الذى ليس أصل معين إلى ما ثبت إلغاؤه والى ما لم يثبت فيه ذلك ، والثاني الى ما اعتبر جنسه الخ والى ما لم يعتبر .

يدل لما قلناه قول ابن الهمام في هذا التقسيم على اصطلاح الشافعية : « المؤثر ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع ، والملائم ما ثبت معه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع الخ ، والغريب ما لم يثبت سوى العين في العين في المحل ولا نص ولا إجماع على اعتبار عينه في جنسه الخ ، فإن لم يثبت الوصف مع الحكم أصلا فالمرسل ، وينقسم الى كذا وكذا . » فانه قد عبر في جانب الملائم بثبوت الوصف مع الحكم في الأصل مع اعتباره بنوع من أنواع الاعتبار الثلاثة في محل آخر غير الأصل المقيس عليه . وفي الغريب بمجرد ثبوت الوصف مع الحكم خاليا عن الاعتبار ، وفي المرسل بعدم الثبوت ، ومعناه عدم أصل مخصوص . وبهذا يندفع الاعتراض ، لولا أن التقسيم للناسب بحسب اعتبار الشارع وعدمه لا بحسب وجود الأصل المعين وعدمه . ويمكن الجواب بأنه لا مانع من ذلك ، فإن الأقسام موجودة للمعتبر والملقى والمسكوت عنه ، ولكن في طي التقسيم الى ماله أصل وما ليس له أصل . بل أقول : إن هذا أوضح في التقسيم حيث بين المعتبر من غير المعتبر من كلا النوعين .

وتلخص — كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وبعض حواشيه وتقرير العلامة الشربيني — في أن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له الى أربعة أقسام : مؤثر وملائم وغريب ومرسل . ووجه الحصر أن الوصف إما أن يعلم اعتباره أولا . والاول إما أن يعتبر بنص أو إجماع على أنه علة أو بترتيب الحكم على وفقه ، فالاول هو المؤثر ، والثاني هو الملائم ، والذي لم يعلم اعتباره إن دل الدليل على إلغائه فهو الغريب وإلا فهو المرسل . قال : والمؤثر والملائم متفق على التعليل بهما كما اتفق على منع التعليل بالغريب ، والمرسل يختلف فيه على أقوال .

تفصيل الأنواع بالتعريف والتبيين :

المؤثر : هو ما ثبت بالنص أو الإجماع أنه علة . مثاله حديث مس الذكر ، وحديث : إنما من الطوافين عليكم والطوافات .

والملائم : هو ما ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه في محل آخر بسبب اعتبار جنسه في جنس الحكم أو في عينه أو عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع . ومعنى هذا أن الدليل على اعتبار الشارع عين هذا الوصف علة لعين هذا الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بأن يثبت الحكم معه في محل آخر ، لكن لا نقول إنه اعتبره بالترتيب إلا إذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص أو إجماع في الجملة ؛ وبهذا يكون له أصل معين يشهد له بالاعتبار . توضيح ذلك بالمثال :

إذا قلنا ثبتت ولاية النكاح على الثيب الصغيرة قياسا على البكر الصغيرة بجامع الصغر ؛ فالصغر وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة لكن لم يثبت عليه الصغر هنا لا بنص ولا إجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه في البكر الصغيرة . وذلك لأن معنا محال ثلاثة : الأول نكاح البكر الصغيرة وهو الأصل ، والثاني نكاح الثيب الصغيرة وهو الفرع ، والثالث محل الجنس وهو المال . فالاول ثبت الحكم مع الوصف فيه لكن بدون نص ولا إجماع على العلية ، بل العلة تختلف فيها أي الصغر أم البكارة أم هما معا ؟ . لكننا رجعنا عليه الصغر لانا وجدنا الشارع اعتبره في موضع آخر في جنس الحكم وهو ولاية المال بالإجماع . قد يقال : إن الإجماع على اعتباره في ولاية المال وليس هذا جنسا .

والجواب : أن الإجماع على الأول إجماع على الثاني لأن جنسه داخل في النوع ، فثبت لدينا عاية الصغر باعتبار الشارع لها بالترتيب المتسبب عن اعتبار عينه في جنس الحكم بالإجماع ، فثبت الحكم هنا به ، ولو لا اعتبار عينه في جنس الحكم ما ترجع لنا ذلك ، وحينئذ يكون مجرد وجود الوصف مع الحكم في محل آخر غير مفيد لاعتبار الشارع ، وهو ما سماه ابن الحاجب غريب المناسب .

والملائم ثلاثة أنواع : الأول : ما اعتبر فيه عين الوصف في جنس الحكم كما في المثال السابق .

والثاني : ما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم . ومثاله أن يقال : يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية همد عدوان ؛ فإن هذا الوصف لم تثبت عليه بالنص ولا بالإجماع بل بترتيب الحكم عليه في محل آخر وهو القتل بالمحدد ولم يصر على أنه العلة وحده كما لم يجمع عليه ، بل يحتمل كونه علة وحده أو مع كونه بالمحدد ؛ لكنا وجدنا الشارع اعتبر جنسه وهو مطلق جناية العمد العدوان الشامل للجناية على النفس والأطراف والمسال في جنس الحكم وهو مطلق القصاص الشامل للقصاص في النفس والقصاص في الأطراف وغيرهما من القسوى بالنص والإجماع ، لأن النص في الجناية على الأطراف مطلق لم يقيد بمحدد ولا بغيره ، وكذلك الإجماع انمقد على أن الجناية على الأطراف موجبة للقصاص مطلقا سواء كان ذلك بمحدد أو بمتقل .

الثالث : ما اعتبر جنسه في عين الحكم ، ومثاله أن يقال : الجمع جائز في الحضر مع المطر على القول به قياسا على السفر بجامع الحرج . فالحكم رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع ، وبالمطر وهو التأذي به ، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عينه رخصة الجمع بالنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج الذي يقول به أبو حنيفة رضي الله عنه .

والغريب : هو ما لم يلم اعتبره ودل الدليل على إلفائه كفتوى يحيى بن يحيى ؛ فإن النص دل على اعتبار الإعتاق ابتداء لا فرق بين ملك وغيره . وسمى غريبا لبعده عن الاعتبار .

والمرسل : هو المناسب الذى لم يدل الدليل على اعتباره ولا إلغائه ، وسمى مرسلًا لإرساله أى إطلاقه عما يدل على واحد من الاعتبار والإلغاء ، ويعبر عنه بالمصالح المرسله ، وفيه الخلاف .

وهذه الطريقة تخالف طريقة ابن الحاجب والآمدى فى عددهما من الأقسام المناسب الغريب : فالآمدى جعله قسمين : ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط من غير اعتبار عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى جنسه ولا فى عينه ، وما اعتبر فيه جنس الوصف فى جنس الحكم فقط كذلك . وابن الحاجب جعله قسمًا واحدًا وهو ما اعتبر فيه عين الوصف فى عين الحكم بالترتيب فقط . وتوافق طريقة الآمدى فى تقسيم غير المعتبر إلى مرسل ومعلوم الإلغاء ؛ وتختلف طريقة ابن الحاجب فى المرسل حيث جعله شاملًا لمعلوم الإلغاء والغريب والملائم .

هذا وقد قال الشيخ الشربى فى تقريره - مع زيادة توضيح - : إنه لا مخالفة بين المصنف وابن السبكي ، وبين ابن الحاجب ، كما توهم عبارة السعد فى حواشيه ؛ لأن ابن الحاجب اعتبر فى ملائم المناسب الجنس القريب ، وفى المرسل الجنس البعيد ، فخرج غريب المناسب عن الملائم فى الأول ، لأن المعتبر فى الغريب هو الجنس البعيد ، وانقسم المرسل إلى ملائم وغريب . وأما ابن السبكي فقد اعتبر فى الملائم الجنس البعيد فشمل الغريب عند ابن الحاجب ، وفى المرسل الجنس القريب فلم يشمل إلا الملائم المختلف فيه .

وفى هذا نظر ، لأن المناسب الغريب عند الآمدى وابن الحاجب من مواضع الخلاف ، بخلاف الملائم عندهما فهو متفق على قبوله . وابن السبكي جعل الملائم محل وفاق ، وهو وإن لم يصرح بذلك إلا أن تصريحه فى غير المعتبر الذى دل الدليل على إلغائه بالاتفاق على رده ، وفى المرسل بحكاية الخلاف فيه وسكوته فى الملائم - يدل على أنه متفق على قبوله ، ولو كان فيه خلاف لنبه عليه ، فكيف يقال إن الملائم عنده وهو متفق عليه ، يشمل الغريب عند غيره وهو مختلف فيه ؟

مقارنة بين هذه الطرق

هذه جملة من طرائق القوم في التقسيم ، وهي كما ترى مختلفة مضطربة ، كل يذهب فيها مذهبا يخاله صحيحا أضبط من غيره .

وفي هذا يقول التاج في تكملة الإبهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه : وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الأقسام مضطربة ، والامر فيه قريب ، لكونه أمرا اصطلاحيا . ويقول صاحب المسلم بعد اختياره تقسيما : وهذا ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية ، وقد اختلفوا اختلافا كثيرا .

وغرض هؤلاء العلماء من تلك التقسيمات هو محاولة ضبط الأقسام ليعرف منها المقبول من غيره ، وإن كان الضبط في ذاته عسيرا جدا كما قال الرازي عند تقسيمه : ، ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة ، والله سبحانه أعلم بحقائقها ، أو كما قال الغزالي : ، إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير ، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها ، فلنفوض ذلك إلى رأي المجتهد ، . وفي موضع آخر يقول : ، وبالجملته إذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب ، وأقواء المؤثر ، ودونه الملائم ، ودونه المناسب الذي لا يلائم ، وهو أيضا درجات يختلف باختلاف قوة المناسبة ، وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع ، فلا يقطع ببطلانه ، ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا ، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغي أن يتصرف فيه المجتهد ، ١٥

وإذا كان كذلك فطول الكلام في المقارنة والترجيح لا يفيد ، وإنما المقصود من ذكرها ومقارنتها هو الوقوف على مواضع الوفاق والخلاف ، كي يكون الاستدلال للتازعين على هدى . فأقول وبالله اعتصم :

أجمع طريقة في نظري استوفت الأقسام كلها هي طريقة ابن الحاجب ؛ فلنجعلها أساسا ، وفيها ينص على أن المؤثر أى العلة التى ثبتت عليها بنص أو إجماع متفق على قبولها . كما أن الملائم وهو الذى رتب الشارع الحكم عليه فى محل آخر واعتبر جنسه فى عينه وبالعكس أو جنسه فى جنسه بنص أو إجماع ، محل وفاق كذلك . ووافقه على هذا من سبقه : الغزالي والرازي والآمدى ، على خلاف فى عدد أقسام الملائم .

وأما غريب المناسب فهو وإن لم يحك فيه خلافا ، إلا أن من سبقه حكوا فيه الخلاف . فالغزالي والرازي عبرا عنه بالمناسب الذى شهد له أصل معين من غير ملاءمة . ثم قالوا : وهو فى محل الاجتهاد . والآمدى عبر عنه بما اعتبر الشارع فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم ، أو عمومته فى عمومته فقط ، من غير اعتبار عينه فى جنسه ، إلى آخر الأقسام ؛ وهو معنى نفي ملاءمة الوصف عند الغزالي والرازي ؛ ثم قال : وهو مختلف فيه ، وابن السبكي لم يعده .

وأما ما دل الدليل على إلغائه مع عدم اعتباره الذى جعله قسما من المرسل ، فقد حكى الاتفاق على رده ، ووافقه من سبقه ؛ وفيه يقول الرازي : وأما المناسب الذى علم أن الشارع ألغاه فهو غير معتبر أصلا ، ومن قبله الغزالي حكى الاتفاق كذلك ؛ وعبر عنه الآمدى بالمناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ، وظهر مع ذلك إلغاؤه ، وحكى الاتفاق على رده كذلك ؛ وابن السبكي عبر عنه بما لم يعتبر ، ودل الدليل على إلغائه ، وسماه غريبا .

وأما ملائم المرسل عنده ، فقد حكى فيه الخلاف ، والكل يوافقه على ذلك ، وهو الذى عبر عنه الغزالي والرازي بالمناسب الملائم الذى لم يشهد له أصل معين ؛ وهو المسمى بالمصالح المرسل . والآمدى وابن السبكي عبرا عنه بالمناسب الذى لم يشهد له دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء .

وأما غريب المرسل الذى عترف بأنه غير المعبر ولم يدل دليل على إلغائه ، وحكى الاتفاق على رده ، فقد سبقه الغزالي والرازي إلى حكاية ذلك الاتفاق ، وإن لم يسمياه بذلك الاسم ، حيث قالوا : الوصف المناسب الذى لا يشهد له أصل معين

ولا يلائم، مردود بالاتفاق. وأما الآمدى وابن السبكي، فلم يتعرضا له بذلك؛ وظاهر كلامهما في المرسل المختلف فيه: أنه ما كان فيه اعتبار من الشارع. وهما وإن لم يقيدا المرسل ما بذت، فقد قيداه في بحث المصالح المرسلة بأكثر من هذا.

قال الآمدى ^(١) في بحث المصالح المرسلة: «اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك رضى الله عنه، أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه، فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية السكينة الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير الضرورية، ولا كلى، ولا وقوعه قطعي، اهـ وهذه العبارة، وإن كان مغالياً فيها، بخلافها المنقول عن الإمام مالك رضى الله عنه، إلا أنها تشير إلى أن المرسل الذي حكى فيه الخلاف هو المرسل المقيد، لا كل مرسل. وكذلك ابن السبكي في هذا البحث، قيد هو وشارحه وأصحاب حواشيه محل الخلاف. فتلخص من هذا أن الخلاف منحصر في موضعين:

الأول: المناسب الغريب، والثاني ملائم المرسل؛ وما عداهما فتتفق عليه إما بالقبول أو بالرد، وحينئذ استدعى الأمر إلى عقد مسألتين:

المسألة الثالثة في التعليل بالمناسب الغريب

مقدمة: يذكر الأصوليون في هذا الموضوع خلافاً في الإخالة، وبعبارة أخرى في الوصف التخيل، وينسبون جواز التعليل به إلى الشافعية، والمنع إلى الحنفية. وغرضنا في هذه المقدمة البحث عن ذلك التخيل: هل يتفق مع المناسب الغريب فتجمل الكلام عليهما في هذه المسألة، أو يختلفان فنفرد لكل منهما مسألة فنقول:

أما الغريب: فقد سمعت ما فيه في المسألة السابقة. ويتلخص ذلك في أنه وصف مناسب في محل الفرع المراد لإثبات الحكم له قد وجد في محل آخر أثبت

(١) الاحكام - ٣ ص ١٣٨ .

الشارع فيه حكما مع عدم نص أو إجماع على أن هذا الوصف بذاته علة لهذا الحكم ، كما لم يوجد اعتبار الشارع له بنوع من أنواع الاعتبار السابقة ، الجنس في الجنس أو العين ، أو العين في الجنس ، في محل ثالث بنص أو إجماع ، كقولنا في مطلق زوجته ثلاثا في مرض الموت : إنه فعل فعلا لغرض فاسد وهو الإضرار بالزوجة بحرمانها من الميراث فيعامل بنقيض مقصوده ، فهذا وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة هي منع تنادى الأزواج في ذلك الفعل ، الطلاق في المرض ، فرارا من الإرث الذي شرعه الله وجعله فريضة محكمة ، : ولم نجد نصا ولا إجماعا يدل على عليته ، وكل ما لدينا أنا وجدنا هذا الحكم ، حكم به الشارع في محل فيه هذا الوصف : وجدناه في قاتل مورثه ، حرمه الشارع من الإرث : والعلة هناك محتملة أن تكون هي ذات القتل المخصوص عليه ، أو كونه فعلا محرما لغرض فاسد : حرمه ليكف الناس عن القتل المنهي عنه ، فحصل عندنا ظن بأن هذا الوصف علة بسبب ذلك ، والكلام مفروض في أنه لا يوجد في هذا المحل وصف آخر يرجح كونه علة باعتبار الشارع إياه ، أما إذا وجد ما هو أقوى منه فلا التفات إليه ، لأن الكلام في القياس ولا بد فيه من أصل ، فإن انعدم الأصل ولم يوجد إلا ذلك الوصف المناسب فيما يراد إثبات الحكم له ، خرج النزاع إلى التعليل بالمرسل للمغاير للقياس .

والخلاصة : أنه وصف مناسب ، ظن كونه علة لهذا الحكم في محل آخر ، بمجرد ترتيب الحكم عليه .

وأما المخيل ، فاختلقت فيه عبارات الأصوليين من الحنفية وغيرهم : أما غير الحنفية ، فقد سوتوا بينه وبين المناسب ، وبعبارة أخرى بين المناسبة والإخالة ؛ قال إمام الحرمين ^(١) في بحث تصحيح العلة : « وما اعتمده المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسبتها الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول : وعبر الأستاذ في تصانيفه بالاطراد والجريان ، ولم يعن الطرد المردود ، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ، .

(١) البرهان - ٢٢٢

وقال ابن الحاجب : الرابع : المناسبة والإخالة ، وتسمى تخريج المناط ، وهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره ، ا هـ .

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى : المناسبة والإخالة ، سميت مناسبة الوصف بالإخالة ، لأن بها يخال أى يظن أن الوصف علة ، ويسمى استخراجها تخريج المناط ، وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المميز والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين من القوادح في العلية ، ويتحقق استقلال الوصف المناسب في العلية بعدم ما سواء بالسبر ، لا بقول المستدل : بحث فلم أجد غيره ، والأصل عدمه ، ا هـ . والبدخشي في شرحه على المنهاج قال مثل هذا . وقال صاحب إرشاد الفحول : المناسبة ، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبرعاية المقاصد ، ا هـ .

فهذه النصوص ، صريحة في أن المناسبة والإخالة شيء واحد ، وأن الوصف المناسب هو الخيل ، وإن كانت جهة التسمية مختلفة في الواقع ؛ فالوصف يسمى مناسباً من جهة أنه يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة ، ويسمى بخيلاً من جهة أنه يخال أى يظن أنه علة ؛ وبعبارة أوضح : المناسب والخيل يتحدان في الماصدق ويختلفان في المفهوم ، لأن الإخالة هي ظن كون الوصف علة ، وهذا الظن يتحقق بالمناسبة ، لكن هؤلاء قد يكتفون بذكر أحدهما ، وقد يجمعون بينهما . ولقد قال الكمال ابن الهمام : الإخالة إبداء المناسبة بين حكم الأصل والوصف بملاحظتهما ، أى الوصف والحكم - سمي بها لأن بالمناسبة يخال ويظن عليه الوصف للحكم ، فينتهض هذا الإبداء على الخصم المنكر للمناسبة بينهما ، لا المنكر للحكم ، لأن مجرد المناسبة لا توجب عليه الوصف عند الحنفية ، ا هـ . هذا ما في كتب غير الحنفية .

وأما الحنفية فقد جعلوا الإخالة مرتبة فوق المناسبة ، حيث قالوا : إن الوصف لا يكون علة بمجرد الطرد ، بل لابد من صلاحه وعدالته كالشاهد ، ويتحقق صلاحه بمناسبته وملاءمته ، أى موافقته للعلل المنقولة عن السلف ، وألا يكون نائياً عن الحكم . وهذا القدر متفق عليه بين الحنفية والشافعية ، وهو يجوز للعمل . وأما عدالته فتتحقق عندما بالتأثير ، وعند الشافعية بالإخالة . قالوا : والعدالة توجب العمل .

فإذا كان مرادهم من لا إيجاب العمل إلزام المناظر لإيجابه على المجتهد في حق نفسه كما حققناه مراداً لهم عند الكلام على شرط التأثير ، كانت المناسبة كافية في إفادة العلية في حق الناظر ، ومعنى الإخالة : إبداء المناسبة وإظهارها ، كما قال السكّال . ويحصر نزاع الحنفية في أن المناسبة إذا أظهرها المناظر ، تلزم مناظره الذي عبروا عنه بوجوب العمل أولاً . الشافعية : نعم ، والحنفية : لا ، إلا إذا أثبت التأثير الذي هو اعتبار الشارع بأحد أنواعه السابقة .

هذا هو الذي يؤخذ من كلام أبي زيد الدبوسي ، ونفرا الإسلام ، ومن تبعهما ، إذا استثنيا صدر الشريعة ، وصاحب المرأة ، لأنهما جعلوا الملاءمة شرطاً في المناسبة المجوّزة للعمل ، وفسروا الملاءمة بأنها اعتبار الشارع لجنس الوصف في جنس الحكم البعيد ، وحيث يبق نزاعهما في إفادة مجرد المناسبة العلية ؛ فإذا نسب إلى الحنفية نفي العمل بالمناسبة في تصحيح العلة ، لا تصدق هذه النسبة إلا في حق صدر الشريعة ومن وافقه ؛ أما غيره ممن سبقه ، فلا تصح هذه النسبة في حقهم بعد ما صرحوا بأن المناسبة ، التي هي الملاءمة ، تجوّز العمل ، لأن تجويز العمل يتبع صحة العلة ؛ وهنا يبطل ما استدلوأ به على بطلان الإخالة في ذاتها ، وأنها لا تفيد العلية أصلاً ، كما نهينا عليه من قبل .

إذا تمهد هذا نقول : بالموازنة بين الإخالة التي حكوا الخلاف فيها ، وبين المناسبة المجردة التي عبر عنها بعضهم بالمناسب الغريب ، وجدناهما غير مختلفين ، لأن المناسب المعتبر من الشارع مقبول بالاتفاق ؛ وليس وراء هذا من أقسام المناسب إلا المناسب الغريب ، وفيه مجرد المناسبة ؛ وبمجرد ثبوت الحكم معه في محل آخر لا يحقق اعتبار الشارع ، وتسميتهم إياه اعتباراً تسامح ، لأن معنى الاعتبار عند الإطلاق لا يصدق إلا على اعتبار الشارع الوصف علة بأنواعه المتقدمة ؛ وأين هذا مما نحن فيه ؟ فأصبح الكلام منحصرأ في موضع واحد ، وهو : هل المناسبة الخيلة تكفي في الحكم بالعية أولاً ؟ عبر عن هذا بالمناسب الغريب أولاً ؟ .

الاستدلال للمتخالفين

استدل النافون بأدلة ، فقالوا : أولا : إن الإخالة لا تنفك عن الممارسة ، إذ المستدل يقول : عرضت هذا الوصف على عقلي قبله ، فيعارضه الخصم بقوله : عرضته على عقلي فلم يقبله ، وقبول عقلك إياه لا يكون ملزما لي ، لأنني غير مكلف إلا بما يغلب على ظني ، وهذا مثل التحري في أمر القبلة ، فإن الشخص إذا تحرى وغلب على ظنه أنها في هذه الجهة ، لا يلزم غيره أن يصلي إليها ، ما لم يغلب على ظنه ذلك . وهذا الدليل يفيد أن الخلاف في نفي الحجية بالنسبة إلى الغير ، لأنني الحجية مطلقا ، وهو الذي حققناه مرادا للحجية في اشتراط التأثير ؛ ويرد عليه أن هذه المعارضة إنما تكون في المدعى مناسبتها إجمالا ، بأن يقول المستدل : هذا وصف مناسب ، أو قبله عقلي ، ويقتصر على ذلك ؛ وأما المفصلة ، بأن يقول : هذا مناسب لأنه يترقب عليه مصلحة كذا ، كقوله في الإسكار : إنه يزيل العقل ، وهي مفسدة ، فيناسب شرع تحريم المسكر ، والزجر عنه بالحد ، ليحصل مصلحة حفظ العقل ، فلا يمكن لمعاقل إنكارها ، لأنه حينئذ يكابر عقله ، فلا تسمع معارضته .

وثانيا : إن الإخالة مجرد ظن ، والظن لا يغني عن الحق شيئا ، كما صرح القرآن بذلك ، فيكون مثل الإلهام ، وهو لا يصلح حجة ؛ ولأنه خفي لا يطالع عليه غيره ، فلا يكون حجة على الغير .

وهذا الدليل يفيد أن النزاع في نفي حجيتها مطلقا ، بالنسبة للناظر والمناظر ، بعد تسليم الظن ، ونفي اعتباره .

والجواب : أن قولهم مجرد ظن ، مسلم ، وهو قدر متفق عليه ، واسكن أصحاب القول بالمناسبة يقولون : إنه ظن قوى ظاهر ، وحينئذ يغني عن الحق شيئا لو سلم أن الآية واردة في مثل هذا ؛ أما وأنها واردة في العقائد ، فلا وجه للتمسك بها في غير محلها ؛ وأما كونه مثل الإلهام ، فلا يضر ، لأن بعضهم يتول بحجيته ، ولو سلم النفي فالفرق واضح ، وهو أن الإلهام وقوع شيء في العقل ، لا يمكن تصحيحه بدليل ، بخلاف المناسبة ، ودعوى الحفاء ممنوعة ، لأنه يمكن إزالته ببيان المصلحة المجلوبة ، أو المفسدة المدفوعة .

وثالثا : إن القول بعلة هذا الوصف تحكم محض ، والتحكم باطل ، أما أنه تحكم ، فلأن العلة كما تتحمل أن تكون هي هذا الوصف ، تتحمل أن تكون غيره ، كما يحتمل أن يكون الحكم تعيدا لا علة له . وأما أن التحكم باطل ، فلأنه قول بلا دليل ، وترجيح بلا مرجح ؛ وهذا يجمع على بطلانه .

والجواب : أنا نسلم هذه الاحتمالات ، ولكننا نقول بمرجوحيتها : أما أنه تعبد فلعدم الدليل الدال عليه ، لأن الأصل في النصوص التعليل : فإذا كان مذهب المستدل أن الأصل في النصوص التعليل مالم يتم دليل يدل على أن هذا النص بخصوصه غير معطل ، فلا يسلم له نفي كون محل النزاع غير معطل إلا بإقامة الدليل على مدعاه ، فإن أقامه سلمناه وكففتنا عن التعليل وخرج هذا عن موضوع النزاع : أما مجرد دعوى الاحتمال فلا تفيد في مقام الحجاج : وإن لم يُبَيِّن الدليل على ذلك يلزمه تسليم أنه معطل ، لأن الأصل فيها ذلك : وإن لم يعترف بذلك الأصل فقد قامت الأدلة على صحته ، فيلزمه القول بمقتضى الدليل . على أن الفاصل في هذه المسألة هو الواقع في الشريعة : فإن الأحكام التعبدية فيها قليلة بالنسبة لغيرها . وأما أنه يحتمل أن تكون العلة غير هذا ، فضعيف أيضا ، لأن ذلك الغير لا يخلو أن يكون غير مناسب ، أو من المناسب الذي اعتبره الشارع : أما الأول فلا يجوز التعليل به ، بالاتفاق بيننا وبينكم ؛ وأما الثاني فنفرض الكلام أنه غير موجود ، لأن القائلين بالمناسبة شرطوا عدم وجود ما هو أقوى منه بالسبب ، لا بمجرد قول المستدل : بحث فلم أجد غيره . كما صرح بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى . والسبب وإن كان غير قاطع ، إلا أنه نافع فيما نحن فيه حيث نطلب الظن فقط ؛ على أنه لو فتح هذا الباب - باب احتمال أن العلة غير هذا - لم يستقيم قياس أصلا ، فانه يتمال في العلة المؤثرة : لعل هناك فارقا لم نطلع عليه ، أو لعل في المحل علة أخرى تعارض هذه ؛ وهكذا بقية الأقيسة .

ورابعا : إن المناسبة وإن كانت مفيدة للظن ، لكنها لا تستلزم وضع الشارع علة هذا الوصف الذي قامت به ، لتختلف الوضع في كثير من الأوصاف المناسبة كما في معلوم الإلغاء ، مثل الصنائع الشاقة فلها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للصلاة ، ولكن الشارع أهدر المناسب ، ولم يعتبره ، فلم لنا أن مجرد المناسبة لاتصلح

دليلا للعلية، وإلا لما ألغاهما الشارع في مثل هذا، بل لابد من اعتباره بدليل آخر بعد المناسبة، وهذا الدليل يفيد نفي حجيتها مطلقا للناظر والمناظر. وإيراد بعض الخفية له لا يستقيم ومذهبهم بعد أن جوزوا العمل قبل ظهور التأثير، وهو دليل على أنه معتبر بمجرد المناسبة.

والحق أن هذا الدليل مبنى على أن التأثير شرط في صحة العلة، وقد علمت ما فيه فيما سبق. وأما مناقشة الدليل في ذاته، بصرف النظر عن مذهب قائله، فيقال فيه: إن قوله إن الشارع ألغى كثيرا من الأوصاف المناسبة، وهو دليل عدم دلالة المناسبة على العلية، وإلا لما ألغاهما - غير مفيد، لأن الإلغاء لم يكن لأنه مناسب، بل لوجود ما يعارضه من مفسدة. على أن الشارع اعتبر البعض، وألغى البعض، لكن ما اعتبره أكثر مما ألغاه؛ يقر بذلك من تتبع مواضع المناسبات في الشريعة، فإذا وجد وصف لم يثبت فيه اعتبار ولا إلغاء، كان الظاهر إلحاقه بالأعم الأغلب، دون القليل النادر، لأن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد، فمن أهدر ما يحصلها فقد ناقض مقصود الشارع.

تلك أدلة النافين، وما ورد عليها، وهي كما ترى أصبحت لا تثبت المدعى لضعفها الظاهر؛ ولولا ما يقال: إن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول لاحتمال وجود دليل آخر، لكننا اكتفينا في صحة القول الآخر بهذا الإبطال، وبما تقدم من أن أحكام الله سبحانه معللة بالمصالح، إذ الفرض أنهما تقيضان لاثبات لهما، وارتفاع أحدهما يستلزم ثبوت الآخر؛ وهذه الشبهة هي التي تحملنا على سوق أدلة المثبتين.

والذي رأيته من أدلتهم، توقف دلالاته على أمرين: الأول: أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ والثاني: أن الأحكام التي وردت غير منصوص على عللها لابد لها من علة، يعني أن الأصل فيها التعليل. أما الأول فقد عرفت ما فيه فيما تقدم، وأما الثاني فقال فيه الآمدي: إن التعبد خلاف الأصل لوجهين: الأول أن الغالب في الأحكام التعقل دون التعبد، والثاني: أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد، وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك.

وأنت ترى أن الدليل الأول هو عين المدعى، إلا إذا كان مراده أن الواقع

في الشريعة يؤيد هذا القول بالاستقراء ، حيث إن الأحكام التعبدية بالنسبة لغيرها قليلة ، فمن ادعى في حكم أنه تعبدى فعليه إثبات ذلك بالدليل ، وإلا كان مجرد دعوى . وإليك أدلة القائلين بأن المناسبة تفيد العلية ، ويصححون العمل بالمناسب الغريب :

قالوا أولا : إنا إذا رأينا شخصا قابِل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة ، مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع إلى المكافأة وعدمها - غلب على الظن علية ما رتب الحكم عليه : والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعله أو لا لعله ؛ فإن كان لا لعله ، فهو بعيد لامتناع خلو الأحكام عن العلة ، وإن كان لعله ؛ فإما أن يكون لما لم يظهر ، أو لما ظهر ؛ الأول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد ، لما سبق من أدلة بطلان التعبد ؛ والثاني هو المطلوب . ذكر هذا الدليل الآمدي ؛ ولما اعترض عليه بالفرق بين هذه الصورة ، وبين ما نحن فيه من غريب المناسب ، بأن الأولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله ، لأن عادة العقلاء مقابلة الإحسان بالإحسان ، والإساءة بالإساءة ، أجاب بأن فرض الكلام في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ، ولا من الممنوع ، ومع ذلك فإن التعليل يظهر من فعله لكل عاقل ، نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالإحسان والانتقام في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبة ، دون إلغائها .

وثانياً : بأنه لو لم تكن المناسبة مفيدة لعية الوصف ظناً ، لم تكن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، لكن التالي باطل ، فبطل المقدم وثبت تقيضه وهو المطلوب . أما الملازمة ، فلأن معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة مقصودة للشارع ، فلو كانت المناسبة غير مفيدة للعية ، لكانت هذه المصلحة المترتبة غير مقصودة للشارع ، ولا فرق بين مصلحة ومصلحة ، فتكون الأحكام كلها غير مشروعة للمصالح . وأما بطلان التالي فدل عليه الاستقراء ، وهو أنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها تترتب عليها المصالح ، وهذا لا يكون بطريق الاتفاق ، إذ الاتفاق إنما يكون في حكم أو حكيم أو أحكام معدودة ، لا في المجموع ، فعلينا أنها مقصودة للشارع .

وأيضاً دل النص والإجماع على ذلك ؛ أما النصوص فهي كثيرة : منها قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، أخبر المولى جل وعلا أن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة ، ولا يكون رحمة إلا يكون ما أرسل به . من الأحكام محصلاً لمصالحهم ، دائماً عنهم المفاسد ؛ وخلوه عن هذا لا رحمة فيه ، بل يكون محض تعب ونصب . ومنها حديث « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . وأما الإجماع فقد حكاه غير واحد من الأصوليين . وقول ابن السبكي : إن دعوى الإجماع باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بالتعليل ، وكيف يتعقد إجماع مع خلافهم ؟ لا يضر في حكاية الإجماع ، لأن الذي أنكره المتكلمون هو كون هذه المصالح عللاً غائية باعثة للشارع على شرعية الأحكام ؛ أما أنها تترتب على الأحكام مقصودة للشارع فقد اعترف به محققهم ، وأرجعوا كلام جمهورهم إليه . كما تقدم في هذه الخلافة .

والخلاصة : أنه بعد ما ثبت أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، وأن الغالب في الأحكام التعليل ، فإذا نص الشارع على حكم ولم ينص على علته ، ووجدنا في محل الحكم وصفاً مناسباً ، ولم يظهر لنا غيره ، ولم يقدّم دليل على أن هذا حكم تعبدى . غلب على ظننا أن هذا الوصف علة ، والذي حصل هذا الظن هو بمجرد المناسبة ، وحينئذ صح القول بأن المناسبة تفيد العلية . على أن عمل الصحابة بمجرد المناسبة في كثير من التعليلات المنقولة عنهم نقلاً مستفيضاً ، وعدم طلبهم أو طلب واحد منهم دليلاً يدل على اعتبار خصوص كل علة . يؤيد ما ذهبنا إليه ، وكفى بعملهم حجة . فن أنكر ذلك وادعى غيره فعليه بالدليل ، ولا نسكتني منه بمجرد الادعاء . وأنا أطلب ممن يدعى ذلك مثلاً تفيد - تصريحاً أو إشارة - أن أحداً من الصحابة عد تعليله بمناسب ، طلب شاهداً خاصاً بالاعتبار ، ولن يجد إلى ذلك سبيلاً بعد ما أوردته من تعليلاتهم ، وأنهم كانوا ينظرون إلى المصلحة المترتبة على الفعل - أو المفسدة ، ثم يحكمون بما يناسب ذلك ، إباحة ، أو منعا ، وكل ما علم من موقفهم إزاء المصلحة والعمل بها ، ألا تكون بحافية للشرعية ، ولا مضادة للأصول القطعية ؛ وإن ظهرت في بعض الأحيان مخالفة لبعض النصوص الجزئية ، كما رأيت . وهذا في الواقع ليس من المخالفة في شيء ، لأن الأدلة الكثيرة المثبتة لاعتبار الشرعية للمصلحة ترجح على هذه النصوص الجزئية .

بقى علينا نسبة الأقوال لأصحابها . : قد عرفت موقف الحنفية فيما سبق ، وأن

حقيقة رأيهم أن المناسبة تجوز العمل ، وأن اشتراط التأثير ليس إلا لإلزام الخصم فقط ، ودعوى أن مذهبهم عدم إفادة المناسبة للعلية ، غير صحيح . هذا إذا استثنينا صدر الشريعة ومن تبعه : وأنت إذا علمت أن المناسبة عند غيرهم هي كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم منه مصلحة مقصودة للشارع ، وأن الكل معترف بأن الأحكام مشروعة للمصالح ، وأن المناسبة تورث الظن ، وأن الظن حاصل للمجتهد ، حكمت بأن الحنفية ، بعد تسليم هذا كله ، لا يمكنهم إنكار إفادة المناسبة للعلية في هذه الدائرة الضيقة . علية الوصف المناسب الذي لم يقم الدليل على إلغائه ، ولا اعتباره ، ودلنا السبر على أنه لا يوجد مناسب غيره أقوى منه في هذا المحل ، مع أنه سالم من القوادح ، : وأن هذا يكفي المجتهد في حق نفسه ، وأنه يلزم المناظر أيضا ، إذا بينت له المناسبة : وأن تسمية هذا إخاللة لا يمنع من قبوله ، لأنها ليست مجرد وهم وخيال ، كما ينبغي ظاهر اللفظ ، وأن عمل إمامهم بالشبه ، كما تقدم عنه . دليل قاطع على أن المناسب يجب العمل به عنده .

ومن الغريب أنهم بينما يشكرون العمل بالمناسب الحقيقي ، إذ ينسب لهم الشافعية العمل بما هو دون ذلك من الطرد والشبه والمناسب الإقناعي ، وهو الذي تبدو مناسبته بادية الرأي ثم تزول بالنأمل . فهذا إمام الحرمين ، يقول في برهانه ، بعد أن عرف الطرد بأنه الذي لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به : « وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله ، إذا سلم من الانتقاض ، وجرى على الأطراد ؛ وذهب الكرخي إلى أن التعلق به مقبول جدلا ، ولا يسوغ التحويل عليه عملا ولا فتوى ، . والغزالي ينسب في المستصفي القول بالشبه لأبي حنيفة ، ناقلا بعض القروع التي تفيد ذلك ، وقد تقدم . والتاج السبكي يقول في تكملة الإبهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه - بعد أن اعترض على الرازي في نسبة القول بالإقناعي إلى الشافعي : « نعم مثال ذلك استدلال الحنفية على قولهم : إذا باع عبدا من عشرين أو ثلاثة ، يصح ، والغرر القليل تدعو إليه الحاجة ، فأشبه خيار الثلاث ، فإن الرؤساء لا يحضرون السوق ، لاختيار المبيع ، فيشتري الوكيل واحداً من ثلاثة ، ويختار الموكل ما يزيد ، فهذا وإن تخيلت مناسبته فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب ، لأنه

نقول : لا حاجة إلى ذلك ، لأنه يمكنه أن يشتري ثلاثة في ثلاثة عقود ،
ويشترط الخيار ، فيختار منها ما يريد ، اهـ .

وأما الشافعية فاعترفوا بها في كتبهم ، ومثلهم المالكية ، وكذلك الحنابلة ،
كما نسب صاحب فوائح الرحموت إليهم .

هذا ولا يمكن على نسبة القول بالمناسبة للشافعية ، . قول بعضهم ،
كالبيضاوى في مناهجه : « والمناسبة تقيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه ، الخ .
لأنهم يسمون مجرد ترتب الحكم على الوصف في محل ، اعتبارا وإن لم ينص على
العلية ، كما سبق ، فلا تناقض في كلامهم ، والله أعلم .

المسألة الرابعة في المناسب المرسل

تقدم تعريف المرسل ، وهو : المناسب الذي ليس له أصل معين يقاس عليه .
وهذا لا يكون إلا في حادثة لم يرد فيها حكم خاص ، فينظر المجتهد فيها ابتداء ليثبت
لها حكما ، فيعمل بوصف مناسب لم يوجد في محل رتب الشارع عليه حكما ؛ وهذا
الوصف إما أن يثبت إلغاؤه بدليل أولا ؛ فإن دل الدليل على إلغائه رد بالاتفاق ،
وإن لم يدل دليل على إلغائه ، فإما أن يثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف في جنس
هذا الحكم ، أو في عينه ، أو عينه في جنسه ، أولا ؛ والأول يسمى ملائم المرسل ،
والثاني يسمى غريب المرسل . وقد صرح كثير من الأصوليين بأن الغريب منه
مردود بالاتفاق ، كالغزالي والرازي وابن الحاجب والسعد ؛ ومن أطلق محل
الخلاف هنا ولم يقيد بغير الغريب ، كالآمدى وابن السبكي ، فقد قيد في مبحث
آخر ، كما قلناه عنه فيما تقدم .

ولكن صاحب المسلم حكى الخلاف فيه ، كما في الملائم ، وأقام له أدلة
خاصة ، ونسب القول به إلى الإمام مالك رضي الله عنه ؛ ولعله تبع لإمام الحرمين
في هذه النسبة ؛ وقال شارحه : « إن إنكاره لا يتأتى ممن يقول بالإخالة ، إذ
الإخالة تقيد العلية هنا أيضا ، فافهم ، اهـ .

وعندى أن صدق أحد هذين القولين ، يتوقف على استقراء مسائل المرسل ،
عند القائل به ، والنظر فيها ؛ هل وجد بينها مرسل غريب أولا ؟ فإن وجدناه ، كان

من محل الخلاف، وإلا فالحكم عليه بالرد ماضٍ بالاتفاق : وذلك الاستقراء لم يثبت عندى الآن ؛ ومن أرادَه فعليه بفقهِ الإمام مالك رضى الله عنه ، حامل لواء القول بالمرسل من بين الأئمة ، أما إطلاق الحكم بالخلاف أو الوفاق لمجرد قول فلان أو فلان ، فليس من الصواب فى شيء . واحتمال أنه استقرأ فقال ما قال ، لا يزيد عن كونه مجرد احتمال من غير دليل ؛ وقد كان حسن الظن بالشيوخ يدعوننا إلى قبول ما نسبوه لولا أنا وجدناهم كثيرا ما ادعوا الاستقراء من غير استقراء، والإجماع فى موضع الخلاف ؛ ولو فرضنا وجود استقراء كهذا فالمتخالفون لا ينقطع بينهم نزاع ، فهذا يدعى اعتبار الجنس والخروج عن دائرة الغريب ، وذلك يعارضه بعدم الاعتبار ، وتصبح المسألة بعد هذا موكولة إلى اختلاف الأنظار .

وأكبر الظن عندى أن هذا النوع من المرسل لا يوجد فى كلام الأئمة ، بعد أن عرفنا أنه المناسب الذى ليس له أصل معين ، ولم يثبت عن الشارع اعتبار جنسه . ولو بعيدا ، وكيف يُتصور ذلك من مجتهد تأثر بجو الشريعة وخبر مصالحها ، ووقف على حقائقها ، معتقدا أن اجتهاده يوصله فى النهاية إلى ما يظن أنه حكم الله ، فى موضع اجتهاده ؟

ولا يليق بفقهِه مطلقا أن ينسب إلى الشارع ما يبدو لأول الأمر مُبعده عن شرعه ، وإنما يليق هذا بواضعى القوانين ، فانهم ينظرون إلى المصلحة فى ذاتها مجردة عن كونها منسوبة لأحد ؛ من أجل هذا غيروا كثيرا تبعا لاختلاف الأحوال والأوقات والأشخاص فى كل شيء . وحينئذ يمكننا أن نقول : إن كل مصلحة عمل بها المجتهدون ، لا تعدم أن يكون لها جنس اعتبره الشارع ، والأجناس كثيرة تختلف قربا وبُعدا ، وليس فى مقدور إنسان ضبطها مهما حاول . حتى يحكم على تلك المصلحة أنها خارجة عن اعتبار الشارع لجنسها ؛ فلو فرضنا وجود هذا النوع من المرسل ، فهو مردود بالاتفاق . ولعلك إذا نظرت فى أمثلتهم التى ذكروها للغريب تصدق ما قلناه ، وأنه لا وجود له ، وإلا لذكروا لنا مثلا واحدا من كلام الأئمة ، والأمثلة التى قالوها لا تخرج عن مثال فرضى ، وآخر غير صحيح ، أو ملاحظ فيه الاعتبار . ولا يهولك التقسيم ، فإنه تقسيم عقلى فقط ، ولذلك أهمل ذكره فى بقى منهم كالآمدى وابن السبكي . وكلام صاحب المسلم غير مسلم ، والإمام شارحه لمن

قبل الإحالة بقبوله بعيد عن الصواب ، لأن الفرق ظاهر بين النوعين ؛ فالشارع أثبت حكماً في محل غريب المناسب ، والظن إنما هو في عليه ، بخلاف غريب المرسل فإن المحل خال من الحكم ، والمجتهد يحاول إثبات حكم له بناء على ما فيه من الوصف المناسب ، ليحصل مصلحة يظن قصد الشارع لها ، فإذا لم يكن الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ، كان نايياً عن العلل الشرعية .

هذا ما يتعلق بموضع النزاع وتحريره ، وأما الآراء فيه فتلاثة ، كما حكاهما العلماء .

المذهب الأول : أنها صحيحة مقبولة ، معمول بها في هذه الدائرة ؛ وهو مشهور مذهب الإمام مالك ، واختاره إمام الحرمين ونسبه إلى الشافعي ، إلا أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المتبعة شرعاً وفاقاً ، أو بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة في الشريعة ، كما نسبته إلى جمهور الحنفية . وقريب من هذا ما قاله ابن برهان في الوجيز ، ونسبه إلى الشافعي : أنها إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشريعة ، أو لأصل جزئي ، جاز بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا كما نقله الشوكاني عنه في إرشاد الفحول ، وقال إنه الحق المختار . وبالتأمل في موضع النزاع ، وهو المرسل الملائم الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم إلى آخر الأنواع ، يجد تعبير إمام الحرمين بكونها شبيهة بالمصالح المتبعة شرعاً وفاقاً الخ ، وتعبير ابن برهان بكونها ملائمة لأصل شرعي كلي أو جزئي ، مساوياً لتعبير من عبر عنها بالتى اعتبر جنسها في جنس الحكم .

وأما من صور مذهب الإمام مالك رضي الله عنه بأنه يعمل بها مطلقاً ، وإن لم تلائم ، أو لم تشبه أصلاً شرعياً ، فغير صحيح ، ولا يعقل صدور هذا عن إمام مجتهد ، كما قلناه في بيان محل النزاع . وسيأتي توضيح لذلك عند مناقشة كلام إمام الحرمين في باب المصلحة .

المذهب الثاني : أنها غير معتبرة ، ولا يصح التمسك بها مطلقاً لامت أولم تلائم ، وهو منسوب إلى الجمهور : وقال الآمدي فيه : إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . وقد سبقه إلى ذلك القاضي ومن تبعه الشارطون وجود أصل معين .

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع ، فإذا كانت ضرورية قطعية كلية
صح العمل بها وإلا ردت إلا إذا بلغت الحاجة مبلغ الضرورة ، وهو رأى الغزالي
الذي صرح به في المستصفي ، ومثل لها بما إذا ترس الكفار ببعض المسلمين ، فإذا
رمىهم قتلوا مسلما من غير جريمة ، ولو تركنا الرمي لسلطان الكفار على المسلمين
يقتلونهم ويمتلون الأسارى ، فانه يحل ضربهم وإن أدى إلى قتل الترس ... ونحن
إذا علمنا أن هذه الصورة نادرة جدا مع أنها ليست من الإرسال في شيء ، لأن
الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع ، أدركنا أن رأيه ليس رأيا مستقلا ، بل هو رأى
المنازعين ، لأن أحدا لا ينازع في اعتبار هذا النوع . صرح بهذا غير واحد من
الأصوليين كالكمال ، وصاحب المسلم والقرطبي . قال الكمال في تحريره (١) : إن
المناسبة لو بحفظ أحد الضروريات لزم العمل بها على قول الكل ، وليس هذا إخلالة
بل من الجمع على اعتباره ، فلا تذهل ، وتبعمه صاحب المسلم . وقال القرطبي : « هي
بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها » . وقال ابن المنير : إن هذا الاشتراط
احتكام من قائله ، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا ؛ أما عادة فلأن القطع
في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه ، إذ هو عبث وعناد ؛ وأما شرعا فلأن الصادق
المصدوق قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ، ليستأصل شأقها . قال :
وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط مالا يتصور
وجوده ، اهـ . نقل ذلك الشوكاني (٢) ثم نقل ردا للزركشي على ابن المنير ، قال : إن
هذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة
لرياضة الأفهام ، ولا حجة له في الحديث ، لأن المراد به كافة الخلق ، وتصوير الغزالي
إنما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار ، لا جميع العالم ، وهذا
أوضح ، اهـ .

وقد نسب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط ، وهذه النسبة بعيدة
عن الواقع ، لأن كل مذهب من المذاهب لم يخل من القول بها ، إلا أنهم لم يتوسوا

(١) ج ٤ ص ٣٢٧ بشرح التعبير

(٢) [إرشاد الفحول ص ٢١٣]

كما توسع الإمام مالك رضى الله عنه . قال القرافى فى مختصر التنقيح : . وأما المصلحة المرسله ، فغيرنا يصرح بإنكارها ، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعالون بمطلق المصلحة ، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار ، بل يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسله .

وقال ابن دقيق^(١) العيد : الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره فى الجملة ، ولكن لذين ترجيح فى استعماله . وقال البغدادى فى جنة الناظر : لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك فى المصالح ، فإن مالكاً يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره ، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح فى جزئياته وكلياته ، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة فى جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة ؛ وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة . وقال الزركشى فى البحر المحيط : . إن العلماء فى جميع المذاهب يكتبون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسله إلا ذلك ، . وقال ابن الهمام : . يلزم الحنفية الشارطين للتأثير ، القول بملأثم المرسل عند غيرهم ، ويكون داخلاً فى المؤثر عندهم .

ونحن إذ نستدل الآن للمتازعين ، نصرف النظر عن نسبة الأقوال إلى أصحابها ؛ فقد رأيت ما فى النسبة من اضطراب ، واتباع الدليل أولى من هذه الأقوال ؛ فقد بلغ الأمر أن أنكر بعض المالكية نسبة ذلك إلى إمامهم ، وحكاها ابن الحاجب بصيغة التبريز ، مع اشتها هذه المصالح به رضى الله عنه ، واشتهاه بها .

الأدلة :

استدل المانعون أولاً : بأن العمل بها عمل بلا دليل ، حيث لم يثبت دليل خاص على اعتبارها ، وكون هذا الوصف علة ، حكم شرعى لا يصار إليه إلا بدليل . وثانياً : بأن الصحابة الذين هم عماد الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على أنه لا يعمل بالمصلحة إلا إذا ثبت اعتبارها ، فالقول بالمصلحة المرسله ، مخالفة لطريقتهم .

(١) هو أبو الفتح بن على بن وهب المنفلوطى المشهور بابن دقيق العيد وهو من علماء القرن السابع .

توفى سنة ٧٠٢ هـ

واستدل المجيزون أولا : بأن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصلحة لكونها فردا من أفرادها ، فوجب العمل بهذا الظن .

وثانيا : بأن من تتبع أحوال الصحابة رضي الله عنهم ، قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان هذا إجماعا منهم على قبولها .

وثالثا : بأنه لو لم تعتبر المصالح المرسلة ، لخلت الوقائع من الأحكام ، وهو باطل ، فوجب قبولها .

وأما من قيدها بالضرورة السكينة القطعية ، على مرض اعتباره رأيا مستغلا ، فقال : إن هذه في الحقيقة ليست من المرسلة في شيء ، لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص ، أصل متأصل في الشرع ، وعليه مناط التكليف الشرعية ، ويلحق بهذه الحاجة البالغة حد الضرورة ؛ وأما غيرها فلا يدول عليه ، ما لم يشهد لها أصل معين ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى إهدار الشريعة ، والخروج عن قيودها ، حيث المصالح تختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص ، وهذا يناقض عموم الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان .

نظرة عامة في هذه الأدلة

قد رأيت أن مدار الاستدلال إثباتا ونفيا ، على ثلاثة أمور :

(١) ثبوت عمل الصحابة بها ، أو عدمه . (٢) خلو الحوادث عن الأحكام لو لم تعتبر ، أو عدم خلوها . (٣) هل اعتبار الشارع لجنس المصالح يكفي في اعتبار المرسلة منها أو لا ؟ وأنت خير بأنه لا وجه لتمسك الفريق المانع بإجماع الصحابة ، لأنه في نظري مجرد دعوى لا يستند لها دليل إلا قولهم : من تتبع تعليقاتهم وجدهم لا يتمسكون بها ، وأن عملهم لم يكن إلا بما اعتبره الشارع . وقد قلنا غير مرة : إن هذه الدعوى العريضة ، لا تنفع في ميدان المحاجة ، إلا إذا صحبها استقرار ، فعلى حتى لا يكون صاحبها عن يتقول على هؤلاء الأعلام . وقد قدم

لك أمثلة من تعليلاتهم ، وهي وإن لم تكن استقراءً تاماً ، فهي كافية سنداً لمن يتمسك بعملهم ؛ وقد رأيت أن دائرة المصالح عندهم أوسع مما نتكلم فيه الآن .

وأما حديث خلو الحوادث عن الأحكام ، فليس بشيء يحتاج به في مثل هذه المواقف ، لأن لكل واحد أن يدعى ذلك ، حتى في الطرد الذي لا يناسب ، ولا يصدده قول مخالفه ؛ إن غيره مما اتفق على قبوله يكفي لأنه لو كفى عنده ما لجأ إلى غيره ؛ كيف والمانعون للقياس أصلاً ، كالظاهرية ، لم تخل الوقائع عندهم عن الأحكام ، بل تمسكوا بالعمومات والاستصحاب وغيرها ؛ وهنا يقال : القياس يكفي بعد عمومات النصوص ، فإذا انعدم هذا وذاك ، فالأصل العام في كل حادثة لم يتم عليها دليل خاص - وهو الإباحة الأصلية - باب واسع لكل الحوادث الخالية من الأحكام .

وأما دعوى عدم الدليل ، وأن اعتبار الجنس لا يكفي ، فهو من صنع الجدل ، لأن الفرض أنه لم يتم دليل خاص على اعتبار عين هذه المصلحة ، كما لم يدل دليل خاص على إلغائها ، والشارع الحكيم لم يتص على أفراد المصالح ، بل قامت الأدلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح في التشريع ، وأنه شرع الأحكام لجلبها للعباد ؛ وفي هذا إذن منه في العمل بها متى وجدت ؛ ولم يرد نص صريح على تقييد المصلحة المعتبرة ، بالمنصوص عليها ، ولا بإلغاء المسكوت عنها ؛ فبقى بعد ذلك أن يقال : ما حدة المصلحة التي يعمل بها من هذا النوع المسكوت عنه ؟ أمي ما اعتبر جنسها القريب ، كما يقول المانعون ، أم يكفي اعتبار الجنس البعيد ، كما ذهب إليه المجوزون ؟ وإذا كان المانع يشترط ذلك ، فأين دليله الخاص على أنه ما عدا ما اعتبر جنسه القريب ملغى ، بعد ما أبطنا له تمسكه بعمل الصحابة رضي الله عنهم ؟ .

لم يبق للمانع بعد ذلك ، إلا القول بأن هذه المصلحة تحتمل الإلغاء ، كما تحتمل الاعتبار ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالاعتبار ، وإلا كان ترجيحاً بغير مرجح . وجوابنا عن هذه الشبهة : أنا لا ندعى الجزم ، بل يكفي الظن ، ومجرد الاحتمال غير قادح فيه ، بل الظن لا يوجد إلا في صور الاحتمال ، ودعوى عدم المرجح غير صحيحة ، لأنه إذا سلم منا أن الشارع قصد إلى جلب المصالح ، ودفع المفاسد ، وأن ما ألغاه منها ليس لذاته ، بل لما يشوبه من مفسدة ، بيد أنه

قليل ، وأن المصلحة المتنازع فيها ، ليس فيها دليل على الإلغاء ، وأن فيها فائدة تعود على المكلفين — لا يتنازع بعد ذلك في وجود المرجح ، وهو أن الغالب في الشريعة اعتبار المصالح ، فتلحق المسكوت عنها بالأعم الاغلب ، دون القليل النادر .
وأما مسألة نتج الباب لكل طارق ، واختلاف الأحكام ، فهي شبهة ضعيفة لا تلبث أن تزول بمجرد النظر الصحيح .

أما الأول : فلا يرد بعد اشتراطهم في الأخذ بها عدم دليل يدل على اعتبارها ، أو إلغائها ، فإن هذا الشرط يخرجها عن أن تكون في متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ، فضلاً عن العوام : وهل يعرف موارد الشرع كلها إلا من تبحر في الاستنباط ؟ فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة ، يدخل في هذا الباب .
وأما الثاني : فلا قبح فيه ، بل هو محدود من محاسن الشريعة ، ومن الطرق التي تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان ؛ وهذا الاختلاف جاء من جهة تطبيق أصل عام ، لا من جهة أصل الخطاب ، وهذا أمر موكول إلى المجتهد يحكم به حسب ما أظلم له المصلحة ؛ فكان الشارع يتول لمن أوقى العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ، ولم تجدوا في الأدلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها ، فنزوا المصلحة بعقولكم الراجعة ، في فهم المقصود من التشريع ، وفصلوا لها حكماً يطابقها .

ولقد قضى بعض الناس بهذه القاعدة من غير أن يكونوا من أهلها ، فأخطأوا ، وعاب عليهم العلماء في هذا . من ذلك ما حكى أن بعض القضاة شاور ابن دقيق العيد ، في قطع أنملة شاهد زور ، لينعه من الكتابة ، فأذكر عليه أشد الإنكار . وهذا غفلة منه وقصر نظر ؛ فلو بحث الأدلة الشرعية لعلم أن هذا العمل لا يبيح له ما عزم عليه ؛ وما حكى أن السلطان سليمان هم بقتل جماعة خالفوا أمره في بيع الحرير ، وظن أن في ذلك مصلحة أذن الشارع في المحافظة عليها ، فدخل عليه هلام الدين الجمالي ، أحد علماء الحنفية في ذلك الوقت ، منكر أن هذا العمل ، فقال له السلطان سليم : أما يحل قتل الثلث لإصلاح نظام الباقي ؟ فقال له الشيخ : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم . فعفا السلطان عن الجميع .

ومن ذلك ما أفتى به بعض العلماء ، ملكاً مترفاً سافر في سفينة بجوار قصره ، بعدم القصر في الصلاة لعدم المشقة ؛ فإن ذلك غفلة عن عموم الدليل له ولغيره ، وأن المشقة

نسبية ، وهي موجودة عند ذلك الملك ، بالنسبة إلى حالته في الحضر ، لا بالنسبة إلى غيره من الأفراد .

ومن ذلك مشاورة بعض القضاة في زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، في قتل من سب الخليفة ، بحجة أن في هذا مصلحة ، ولكن الخليفة رد عليه ذلك ، لأن فعله لا يستجوب القتل . وغير ذلك كثير .

من هذا كله ظهر رجحان القول بالمصالح المرسلّة « أو المرسل الملائم » ، وأنها في الحقيقة معمول بها عند كل الأئمة ، وإن سميت أحيانا بغير هذا الاسم ، كالاستدلال الذي قاله إمام الحرمين : فالالفاظ لا تعيننا ، وإنما المقصود هو المعنى .

وبعد هذا يتوجه السؤال الآتي : إذا كان الأئمة في تفرعاتهم عملوا بتلك المصالح ، وهؤلاء الأصوليون يؤصلون لتلك القروع ، فما بالهم أنكروا التمسك بها وشددوا النكير على من عمل بها ، ووسموه بأنه عمل بغير دليل ؟ وهل هذا إلا تهافت ؟

والجواب عن هذا سهل ، بعد ما عرفنا الحقيقة ، وعرفنا الظروف التي لا بدت حياة هؤلاء العلماء ، والبيئات التي عاشوا فيها . أمراء جائرون ، ومنتسبون إلى العلم ماجنون ، ودخلاء في الإسلام يودون هدمه ، وفتنات كثيرة تريد التحلل من الإسلام ، والخروج عن رتبة الشريعة ؛ نظروا إلى تلك العوامل ، فوجدوا التصريح بمحو العمل بالمصالح المرسلّة ، يفتح بابا لهؤلاء وهؤلاء ، فأصدوا الأبواب أمامهم بالمنع ، سدا لذريعة الفساد . وهو أصل مقرر في الشريعة ، بيد أنهم أفتوا بها في كثير من المسائل ، مغيرين العنوان مرة ، ومرجعين لها إلى دليل آخر مرة أخرى .

وفي هذا يقول القرافي ^(١) : « وإنما فرأ أكثر علماء الأئمة من تقرير هذا الأصل تقريرا صريحا ، مع اعتبار كلهم له ، خوفا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة ، لا تباع أهوائهم ، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ، ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فجعلوا

(١) تفسير المنار ج ٧ ص ١٩٧ .

مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ، ولم ينيطوها باجتهاد
الأمراء والحكام ، وهذا الخوف في محله ، ولكن لم يبق الأمانة من أهواء الحكام ،
كما ينبغي ، إذ كانت يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهده الطريق
ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى . .

وإلى هنا نكتفي بهذا القدر من كلام علماء الأصول في التعليل ، وهو قدر غير
يسير ، يصور لنا مسلكهم أبلغ تصوير . ثم ننتقل إلى الكلام على المصاحبة في ذاتها ،
ومنزلاتها في الشريعة ؛ والمصالح المرسلة وإن كانت منها ، إلا أننا ذكرناها في بحث
الأوصاف ، تبعاً للقوم ، حيث عنوانوا لها بالمرسل في هذا الموضع ، وهو وصف
ظاهر ؛ والكلام في المصاحبة متشعب الأطراف ، متعدد النواحي ؛ فلنأخذ منه طرقاً
يناسب موضوع الحديث . والله نسأل أن يسدد خطانا ، ويبعدنا عن مواطن الزلل ،
ويهدينا إلى الوصول إلى الحق واضحاً ، في هذا البحث الدقيق .



الباب الثالث

في الكلام على المصلحة

وفيه بحوث

البحث الأول: في تعريفها، وبيان المعنى المتنازع فيه منها

المصلحة في اللغة: مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالفلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة. والذي يؤخذ من المعاجم أنها والمفسدة ضدان؛ وهي ما يترتب على الفعل، ويبحث على الصلاح. يقال: رأى الإمام المصلحة في ذلك، أي هو ما يحمل على الصلاح، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه: مصلحة، تسمية للسبب باسم المسبب، مجازاً مرسلًا^(١).

وأما أحدهما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، فلم يعمدوا على عبارات كثيرة؛ منها ما قاله الغزالي: «مرادنا بالمصلحة، المحافظة على مقصود الشارع، وهو خمسة: وهي أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم؛ فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة».

وقال الخوارزمي: هي المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفسد عن الخلق. وقال نجم الدين الطوفي الحنبلي: هي السبب المؤدى إلى مقصود الشارع، عبادة أو عادة. ثم قسمها إلى ما يقصده الشارع لحقه، كالعبادات، وإلى ما لا يقصده الشارع لحقه، كالعادات.

(١) القاموس ج ١ ص ٢٤٣، ص ٣٣٥ — محيط المحيط ص ١١٩٩.

وقال العصفري في شرحه للبخاري: المصلحة: هي اللذة ووسيلتها، والمفسدة:
الآلم ووسيلته.

ويقول العزبن عبد السلام في قواعد: المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها
والآفراح وأسبابها؛ والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغصوم وأسبابها.
وفي موضع آخر يقول: المصالح ضربان: أحدهما حقيق وهو الآفراح واللذات،
والثاني مجازي وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها،
أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح. وذلك كقطع الأيدي
المثأكة، حفظاً للأرواح، وكالتخاطرة بالأرواح في الجهاد: وكذلك العقوبات كلها
ليست مطلوبة لكونها مفاسد؛ بل للصحة المقصودة من شرعها، كالقطع، والقتل،
والرجم، أوجه الشارع لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها
بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب. وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيق
وهو الغصوم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المفاسد
مصالح، فهي الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد. وفي موضع
ثالث يقول: ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات
والسيئات، لأن المصالح كلها خير، نافعات حسنة، والمفاسد بأسرها شرور
مضرات سيئات؛ وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات
في المفاسد، اه المقصود منه.

فهذه العبارات وغيرها، تفيد أن المصلحة في اصطلاح الفقهاء والاصوليين،
تطلق بإطلاقين: الأول مجازي، وهو السبب الموصل إلى النفع؛ والثاني حقيق،
وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة، ويعبر عنه باللذة
أو الدمع أو الخير أو الحسنة. الخ، على مذهب الإطلاق اللغوي.

ولكن هذه المصلحة المترتبة على الفعل، تختلف في نظر الشرعيين بالاعتبار؛
لأنه إما أن ينظر إليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها
العادية؛ أو ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، على معنى أنها
شرعت لتنظيم أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتبديد النفوس، بكبح
جهاحها، والحد من شهواتها.

والذى وقع نزاع العلماء فيه ، هو المصلحة بالاعتبار الثانى ، فهى التى تنوزع فى اعتبارها ، إذا لم يرد فيها نص خاص . وأما بالاعتبار الاول ، فالجميع متفق على ردها وعدم اعتبارها ؛ وهذا وإن لم يصرح أحد - فيما أعلم - بحكاية الاتفاق عليه ، إلا أن كلامهم فى محل النزاع بعيد عنه ؛ ولأنها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أسامها ، ولا يعقل أن مسلما يذهب اليه . ألا ترى أن كثيرا من النفوس يلذ لها ترك المسأورات وفعل المنهيات ؟ فهذا يرى لذته فى إسقاط الزكاة ، وذاك يجدها فى إباحة الربا وأكل أموال الناس بالباطل ، وذلك يطلبها فى ظلم الناس والتسلط عليهم فى أموالهم ودمائهم ، والدليل على أنها بهذا المعنى غير مقبولة أمور :

الاول : أن الشريعة جاءت لإخراج النفوس عن هواها ، فلو كانت مصالحها حسب مقتضى الهوى ، لتناقضت ، أو لعادت على الغرض المقصود من مجيئها بالنقض : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فىهن » .

والثانى : أن المافع والمضار فى هذه الدار إضافية لا حقيقية ؛ لأن الشيء قد يكون نافعا لشخص ، مضرا بآخر فى وقت واحد ؛ وقد يكون نافعا له فى حال ، مضرا به فى حال أخرى ، أو فى وقت دون غيره ؛ فأكل نوع من الطعام قد يكون نافعا لهذا مضرا لذلك ، وقد يكون نافعا اليوم مضرا غدا ؛ ومع هذا الاختلاف لا يصح اعتبار المصالح حسب رغبات النفوس ، بل لابد أن يكون من حيث تقام هذه الحياة للأخرة ، أو حسب ما يراه الشارع .

والثالث : أن الأغراض تختلف فى الأمر الواحد ؛ فإذا نفذ غرض هذا انتفع مع تصرر الآخر لمخالفة غرضه ، وقل أن نتحد الأغراض فى شيء ؛ وإذا كان كذلك فوضع الشريعة ينبغى أن يكون مخالفا للأغراض ، وفوق الشهوات ؛ فهى تراعى المصلحة لأنها مصلحة ، وافقت الأغراض أو خالفتها . هذا هو موضع نزاعهم مجملا . وأما تفصيل أنواع المتفق عليها والمختلف فيها ، فيظهر ذاك بعد التقسيم .

البحث الثاني في تقسيمها

قسم العلماء المصلحة عدة تقسيمات ، باعتبارات مختلفة : فتقسيم باعتبار الشارع لها وعدمه ، وآخر باعتبار تغيرها وعدم تغيرها : وثالث باعتبار مقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها ، الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فقسموها بالاعتبار الأول الى ثلاثة أقسام ، على نهج تقسيمهم للوصف في الباب السابق : معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ؛ وفسروا الأولى : بأنها ما ثبت اعتبار الشارع لها بنص أو إجماع ، أو هي التي ورد فيها بخصوصها دليل معين ؛ والثانية بأنها ما خالفت مقتضى دليل شرعي ، نص أو إجماع ، ومثلوا لها بفتوى يحيى بن يحيى ، في إفتائه أحد ملوك الأندلس ، لما جامع عمدا في نهار رمضان : أن كفارته صوم شهرين متتابعين فقط ، معللا ذلك بأننى لو أفتيته بالعق ، لجامع كل يوم ، وسهل عليه عتق رقبة ؛ وفسروا الثالثة : بأنها ما لم يثبت فيها بخصوصها دليل شرعي ، بالاعتبار أو الإلغاء .

وهذا التقسيم في ذاته حاصر ، لاشئ فيه من هذه الناحية ، ولكن الذى يؤخذ عليه ، تسميتهم النوع الثانى بالملغاة ، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغىها بالاتفاق ، بل الخلاف ماض فيه : فن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجعة ، ومنهم من يلغىها مطلقا ، كما سيأتى تفصيله فيما بعد ؛ فإذا أردنا أن نقسمها تقسيما يتفق وجميع الآراء ، نقول :

المصلحة : إما أن تكون منصوفا ، أو مجمعا عليها بخصوصها ، أو لا ؛ والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع ، أو لا ، والأولى تسمى مصاحبة معتبرة ، والثالثة تسمى مرسلة ، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك ، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر ؛ وأما إلغاؤها أو عدم إلغائها فشىء آخر ، يختلف باختلاف المذاهب ، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها ؛ واختلاف الأسماء لا يعيننا ما دام المعنى صحيحا .

وأنت إذا عرفت أن ذلك التقسيم الى المعتبرة والملغاة والمرسلة ، لطائفة من العلماء الذين قالوا بإهدارها عند معارضتها لآى دليل آخر ، له آثار النزاع حول المصالح واعتبارها ؛ وأن تقسيمنا الآن لالطائفة خاصة ، بل لجميع الطوائف

الذين قالوا بحجيتها في الجملة ، على اختلافهم في أنواع المعتبر منها — لم تستبعد هذا التقسيم الذي قلناه ، بل وجدته أقرب الى الصواب من سابقه ؛ لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة — كما سنبينه بالأدلة في البحث الآتي — كانت كباقي الأدلة الأخرى ، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغى ، وإلا لوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء . والمعبر هنا لم يجوز ذلك ، ولم يفعله في الأدلة الأخرى . فالمعارضة شيء والإلغاء شيء آخر يكون بعد الموازنة وال ترجيح .

نعم : إن هذا التقسيم يصح في نوع من الأحكام ، وهو العبادات ، وما شابهها من المقدرات ، لأن الجميع متفق على أن المصلحة لا عمل لها فيها ، بل الوقوف عند النص أو الإجماع واجب ؛ فإذا تخيل متخيل مصلحة في عبادة عارضت نصاً أو إجماعاً ، ألغيت من مبدأ الأمر ؛ وذلك كمن أفتى مسلماً متركفاً ، سافر من باب قصره في سفينة هادئة ، في بحر لا اضطراب فيه ، بأنه لا يقصر الصلاة ، لعدم المشقة ؛ أو أفتى صاحب صنعة شاققة بأنه يقصرها لما يلحقه من المشقة في إتمامها ، مع ما يصيبه من مشقة زائدة في عمله ؛ فإن هذه فتوى باطلة ، وتلك المصلحة ملغاة ، لا يسوغها شرع ، ولا يعترف بها بجهد ، لمعارضتها لنص الفصر العام ، لكل مسافر فقط ؛ ولكن اتفاقهم على هذا النوع لا يصحح التقسيم في غيره .

وأما بالاعتبار الثاني ، فنقسم إلى متغيرة حسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص ، كالعنازير ، والنهي عن المنكر ، وما شابههما ، وإلى ما لا تتغير على مدى الأيام ، مثل تحريم الظلم والقتل والسرقة والزنا ، وسيأتي بسط ذلك عند الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وأما بالاعتبار الثالث ، فنقسموها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تستقم أمور الحياة . وحياة التكليف والمسكفين ، بل نفوت الحياة ، وبفوت النعيم الأبدي الأخرى . وأقصى العلماء هذه الضروريات ، في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ؛ وزاد بعضهم العرض . فلو اختل واحد من هذه الأمور ، لاختلت لأجله الحياة ؛ فإذا فقد المال ما عاش إنسان ، ولا كانت حياة ؛ ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل

محدود، حتى ينتهي الجبل الذي عليها، أو لا يختلط الناس وبعد العطف، وكان كل واحد همه نفسه؛ ولو اختل العقل لاختلت الدنيا، وكانت دنيا حيوان أعجم، لا دنيا إنسان مفكر؛ ولو اختلت النفس وأهدرت، لما هدأت الحياة، ولا بقيت؛ ولو ذهب الدين أهدت فوضى الجاهلية، وعاش الناس في قلق واضطراب. من أجل ذلك جعل العلماء هذا القسم بما تدعو ضرورة الحياة إلى حفظه؛ وهذا القسم يجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات؛ شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاما لوجودها، وأخرى للمحافظة عليها، حتى لا تنعدم بعد الوجود.

فالإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج، شرعت لحفظ دين الله وجودا. وجهاد الكفار، وقتل المرتدين، وقتال ما نعى الزكاة، وجهادى شيئا من ذلك، لحفظه من العدم. والعادات كالأكل والشرب واللباس، وما شاكل ذلك، لحفظ النفس والعقل وجودا. والقصاص والديات، وحسد الشرب لحفظهما من العدم.

والمعاملات، وهي ما كانت راجعة إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الاملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب، أو المنافع أو الأبدان، مثل البيع والشراء والإجارة والهبة والعارية والتكاح، شرعها لحفظ النسل والمال وجودا. وحد السرقة والزنا، والنسبين للأموال وغيرها، لحفظهما من العدم.

والحاجة: هي التي تحتاج إليها الحياة من جهة التوسعة فقط، بحيث لو فقدت لما اختل النظام، ولما وقع جميع الناس في الحرج والمشقة، بل البعض فقط؛ فعدم مراعاتها يدخل الحرج على الناس في الجملة، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات كذلك. ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر، فلو لم يشرع ذلك لم يلحق الناس كلهم الحرج، بل يلحق بمن قامت بهم أسباب هذه الرخص فقط، كالمريض والمسافر مثلا؛ وفي العادات كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات، مما هو حلال؛ فلو لم يشرع لإباحة الصيد مثلا، لم يلحق الحرج إلا بمن هو في حاجة إليه؛ وفي المعاملات كسائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات، كالقراض والسلم والمساقاة والعرايا، فإن هذه الأشياء لو لم تشرع لم يلحق الضرر إلا بمن هو في حاجة إليها فقط؛ وفي الجنايات كالقسامة، وطرب الدابة على العاقلة، وقصعين الصناعات، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينية : فمقتضاها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال
المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات : ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق ؛ وهي
جارية أيضا في العبادات ، كالطهارة ، وستر العورة ، والقرب بنوافل الصدقة . وفي
العادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة الإسراف ، والإقتار في المتناولات ،
وابعد عن المستنبتات ؛ وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء
والكلاء ، وسلب المرأة منصب الإمامة ؛ وفي الجنايات كمنع قتل الرهبان والنساء
والصبيان في الجهاد .

ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ، ينضم إليها ما هو كاللصقة لها ، ويسمى
تكملة ، وشرط كون هذه تكملة ، أنه إذا فقد لا يخل بحكمة المكمل الأصلية ؛ ففي
الضروري ، كالتماثل في الفصص ، ونفقة المثل ، وأجرة المثل ، والمنع من النظر
إلى الأجنبية ومنع قليل المسكر ، وإظهار شعائر الدين كالصلاة بجماعة ؛ وفي الحاجي
كاعتبار الكف ، ومهر المثل ، واجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقتصر فيه الصلاة ،
وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله ؛ وفي التحسيني ، كآداب الأحداث ،
ومندوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ،
والإففاق من طيبات المكاسب ؛ ومن ذلك أن الحاجيات كاللصقة للضروريات ،
وكذلك التحسينيات مع الحاجيات . وشرط اعتبار هذه التكملة ألا يعمود اعتبارها
على الأصل بالإبطال ، لأن إبطال الأصل لإبطال للتكملة ، لأنها كالصفة مع الموصوف ؛
فاعتبارها حيث قد يؤد إلى عدم اعتبارها . مثال ذلك : أن حفظ النفس ضروري ،
وحفظ المروءات مستحسن ، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات ، فإذا دعت ضرورة
إلى إحياء النفس بذاول النجس كالميتة مثلا ، قدم ذلك على حفظ المروءة ، لأن حفظ
المروءة إذا أدى إلى ضياع حفظ النفس الذي هو ضرورة ، ضاع الأصل ، وضاع
حفظ المروءة بضياعه ؛ وكذلك الجهاد مع ولاية الجور ، قال العلماء بجوازها ، وقال
مالك رضي الله عنه فيه : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين ؛ فالجهاد ضروري ،
والوإلى كذلك ، والعدالة مكمل لا ضرورية .

والدليل على حصر المصالح في هذه الثلاثة : الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية ،
الاستقراء ؛ فإن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والكلية ، والعمومات

والمغلقات والمنعيات ، في جميع أبواب الفقه ، فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة ، والأمر فيها اجتهدى .

وأول من قسمها - فيما نعلم - إمام الحرمين ^(١) الجوينى حيث قال بعد الكلام على العلل ومسالكها : « هذا الذى ذكره هؤلاء ، أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام : أحدها ما يعقل منهناه وهو أصل ، وبقول المعنى المقول منه إلى أمر ضرورى لا بد منه ، مع تترير غاية الإيالة ^(٢) الكلية ، والسياسة العامة ، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فى أوامره ، فهو معلل بتحقيق العنصمة فى الدماء المحقونة ، والزجر عن التهجم عليها : فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك فى أصل القصاص تصرف فيه ، وعداء إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى : وهو الذى يسهل تعليل أصله : ويلاحق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة : فستند البيع إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع . وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

« الضرب الثانى : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهى إلى حد الضرورة . وهذا مثل تصحيح الإجارة : قال : فهذه حاجة تير بالغة ، بلغ الضرورة المفروضة فى البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد ، من حيث إن الكفاة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ، لئال آحاد الجنس ضرر لا محالة يبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة . ثم قال : والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة ، أو فى نقي نقيض لها ، ويجوز أن يلاحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الخبث .

« والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المنصود فيه مندوب إليه قصرىحا ابتداء ، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كل ؛ وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

(١) البرهان ص ٢٦٤ (٢) الإيالة : السياسة ، يقال : آل الأمير عيته ، من باب قال ، وإيالا

أي ساسها وأحسن رعايتها ، اه مختار

و بالضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للاستنباط معنى أصلا ،
ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة ، أو استحداث على مكرمة ؛ وهذا يندر تصويره
جدا ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى ، فلا يتمتع بحله كليا . ومثال هذا القسم :
العبادات البدنية المحضة ، فانها لا تتعاق بها أغراض دنيوية ولا نفعية ، ولكن
لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف ، يديم مرون العباد ، على حكم الانقياد ،
بتجديد العهد ، ولذا كر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة .
ا هـ المقصود منه .

فانظر كيف بدأ هذا التفسير ، وتتبع خطواته ، يظهر لك مبلغ التتميع الذى
دخله حتى وصل الينا بصورته التى رآها فى كتاب الموافقات مثلا ، ونعلم أن
هذه أمور اجتهادية جاءت وليدة البحث والتفكير .

خلاصة الأقسام وبيان مواضع الرفاق والخلاف :

لا نزاع بين العلماء فى أن ما ثبت اعتبارها بدليل شرعى ، نص أو إجماع ، يعمل
بها سواء كانت ضرورة أو حاجة أو تحسينية ، بقيد عدم تغييرها ؛ فإذا كانت
من المصالح التى تتغير ففى من مواضع الخلاف .

وأما ما لم يثبت فيها اعتبار ولا معارضة وهى المسألة بالمرسلة ، فإن كانت فى مرتبة
الضرورة فقد قال العلماء فيها : إنه لا ينبغى فيها خلاف ، وبعضهم حكى الاتفاق عليها .
قال الغزالى : إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصد الشارع ، فلا حاجة للخلاف
فى اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ؛ وإذا ذكر الخلاف فعند تعارض مصالحين .
ثم صرح بأن المصلحة الحاجية ، لا تعتبر حجة إلا إذا عضدها أصل معين ،
أو بلغت الحاجة مبلغ الضرورة . وكذلك ابن الهمام ، وصاحب المسلم من الخفية
صرحا بذلك . وأما غير الضرورية منها فقد حكوا فيها خلافا ، وقد تقدم ما فيه .
وأما المعارضة لمقتضى دليل شرعى ، ففيها وقع الخلاف فى غير العبادات ،
والمقدرات وما شابههما ، وسيأتى بيان ذلك . وأما فيها فلا نزاع فى ردها .

فظهر من هذا أن المصلحة تعتبر فى الجملة عند جمهور العلماء ، وإن وقع النزاع
فى بعض أفرادها ، ولذلك احتاج الأمر إلى إثبات حجيتها بالأدلة أولا ، وهو
ما نعتدله البحث الآتى :

البحث الثالث في حجيتها

ثار نزاع العلماء قديما على اختلاف مذاهبهم في حجية المصلحة؛ فمن ذاهب إلى رفضها مطلقا، ومن قائل بها ولكن في دائرة محدودة، ومن موسع دائرتها حتى عارض بها النصوص في كثير من الأحكام.

ونحن نذكر أدلة اعتبارها أولاً، ثم نعرض لتلك المذاهب مناقشة وترجيحا، فنقول: دل الكتاب والسنة إجمالا وتفصيلا على أن المصلحة واجب اعتبارها، وطلب من المكافين تحصيلها؛ كما انعقد الإجماع الصحيح على ذلك، والمعقول يؤيد ذلك كله، لمن ألقى السمع وهو شهيد.

أما الكتاب ففيه آيات كثيرة بَيِّن فيها المولى سبحانه وتعالى ما يترتب على المشروعات من مصالح، وعلى المنهيات من مفسد، مشيراً بهذا جل علاه إلى اعتبار الأولى وترك الثانية، وأن المصالح يجب تحصيلها لأن الأحكام شرعت لذلك، والمفاسد يجب درؤها لأن الحدود والعقوبات والزواجر ما شرعت إلا لإخلاء العالم عنها؛ ومن يقرأ آيات التشريع في كتاب الله يجد من ذلك الشيء الكثير، وقد قدمنا طرفاً منها في مبدأ الرسالة. قد يقال: إن ما بين الله مصلحة، نعمل به ونقف عنده، وهذا ما دل عليه الكتاب، أما أننا نعتبر مصالح لم يرد نص عليها فلم يدل عليه الكتاب.

والجواب: أن في الكتاب آيات دلت على اعتبار المصالح مطلقا، وهو المراد بقولنا: دل عليه الكتاب إجمالا؛ من هذه الآيات قول الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»، يعظكم لعلمكم تذكرون، وهي كما يتناول العزيز بن عبد^(١) السلام: أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها. ثم بَيِّن ذلك بأن الألف واللام

(١) القواعد ٢٨ - ١٦١.

في العدل والإحسان للعموم والاستغراق ، فلا يبقى من دقّ العدل وجلّته شيء إلا اندرج في قوله : « إن الله يأمر بالعدل » ، ولا يبقى من دقّ الإحسان وجلّته شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان . والعدل : هو التسوية والإنصاف . والإحسان : إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغى ، عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال ؛ وأفراد البغى وهو ظلم الناس بالذكور مع اندراجهم في الفحشاء والمنكر ، للاهتمام به ؛ فإن العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام ، كما أفرد إيتاء ذى القربى مع اندراجهم في العدل والإحسان ، أ هـ .

ومن ذلك قوله تعالى مخاطباً رسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ؛ فهذا إخبار منه جل وعلا بأن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للناس ، ومن الرحمة الإذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم في جلب المصالح ، ودفع المفسد عنهم ؛ ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام ، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد ، وهو مناف للرحمة لأنه نقمة ، فلا يقال إنه راعى مصالحهم فيما نص عليه ؛ وأما غيره فلا إذن فيه لأن الرحمة تتحقق بدونه . فإذا ضمنا هاتين الآيتين وما شابههما (١) إلى تنبيه الآيات الأخرى الواردة في مصالح جزئية ، أنتج لا محالة إذن الشارع بها واعتباره إياها وإن لم ينص عليها .

وأما السنة فدلائلها من وجوه :

الأول : ما في الأحاديث من بيان مصالح المأمورات وفساد المنهيات قولاً وعملاً ؛ وقد تقدم شيء من هذا ؛ والسنة معلومة بهذا النوع ، يقف على ذلك المتابع لأحاديث التشريع .

والثاني : تقريره صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة الذين يبينون ما يترقب على فعل ما أمر به من ضرر يلحقهم ، أو مفسدة تحيط بهم كما في حديث الإذخر ، وقصة عمر مع أبي بكر حينما أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالنداء : « من شهد

(١) مثل قوله تعالى : « وما يحسن عليكم في الدين من حرج » وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة ، وقوله إذا يتكلموا ، وقصة نحر الإبل في السفر واعتراض عمر رضي الله عنه وسكوت النبي صلى الله عليه وسلم على هذا .

فإذا كان الصحابة رضي الله عنهم يشرحون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على الأمر من ضرر ، وهو صلى الله عليه وسلم يقبل ويرخص لهم في الترك دفعا للأذى عنهم ، أفلا يكون هذا إذنا عاما بذلك ؟ وإلا فقيم عموم الشريعة ١٩ .

والثالث : الأحاديث الدالة على اعتبار المصالح إجمالا ، كالحديث المروى عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما خيّر بين امرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما . . والحديث الذي أخرجه مالك في الموطأ مرسلا عن عمر بن يحيى عن أبيه وأخرجه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط مسلم ، والبيهقي والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري ، وابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، لا ضرر^(١) ولا ضرار في الإسلام . . فهذا يقتضي رعاية المصالح إثباتا والمفاسد نفيا ، إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة ، لأنهما تقيضان لا واسطة بينهما ، ولأن دفع المفسدة نوع من المصلحة ، كما صرح بذلك الفزالي .

ومن ذلك ما رواه أحمد والبخاري في تاريخه وغيرهما عن علي كرم الله وجهه قال : قلت يا رسول الله إذا بعثتني في شيء أكون كالسكة^(٢) المحياة ، أم الشاهد

(١) رواية الدارقطني هكذا لا يضر ولا ضرار ، من ضار هو الله به ، ومن شاق شق الله عليه ، تفسير القرطبي ٨ ص ٢٥٤ نسر بعض العلماء الضرر بما فيه منفعة لك وعلى جارك منه مضرة ، والضرار بما ليس لك فيه منفعة وعلى جارك به مضرة . وقيل هما بمعنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد .

(٢) السكة : حديدة منقوشة يضرب عليها الدراهم والدنانير . والسكة بالفتح هي نفس الدراهم والدنانير المضروبة سمي كل منهما بذلك لأنه طبع بالحديفة التي هي السكة بالكسر . وفي الحديث : نهي عن كسر سكة المسلمين الجائرة بينهم .

يرى مالا يرى الغائب؟ فقال : بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب . فهذا الحديث يدل على أن مراعاة المصلحة هو الأصل ، فيمن عهد إليه بشيء من أمر الناس ، لا الأخذ بظاهر قول الشارع في الجزئيات وإن فرض عدم انطباقه على المصلحة .

والرابع : امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل الشيء لما يترتب على فعله من مفسدة أعظم من مصلحته ، فهو بهذا يشرع تشريعا عاما لجلب المصالح ودفع المفاسد ، ويضع قاعدة عامة لذلك ليطبقها أولو الأمر من العلماء فيما بعد ؛ وهي الموازنة بين ما يعقب الأمر من مصلحة ومفسدة ، ويعملوا بالراجح منهما ؛ وذلك كحديث : لولا أن قومك حديثو عهد بكفر . . . الخ ، و : لولا أن أشق على أمتي ، الحديث ، و : لولا أن يقتابع فيها السكران والغيران ، الخ ، وما شابهها .

وأما الإجماع : فقد أفتى بالمصلحة - وإن كانت في مقابلة بعض النصوص - كثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم عصرا بعد عصر ، ولم ينكر عليهم أحد في ذلك ، وإلا لقل اليأس ، ولم ينقل ، ومن أنكر ظنا منه أن هذا يخالف شريعة الله رجع عن إنكاره بعد ما بين له ما في هذه الفتيا من مصلحة راجحة ، كما حصل في مسألة الغنيمة في عهد عمر رضي الله عنه وغيرها . وقد تقدم مسلكهم في التعليل ، ومنزلة المصلحة عندهم في التشريع .

وأما المعقول : فأولاً أن مما لا يشك فيه عاقل أن الله سبحانه راعي مصلحة خلقه في مبدئهم ومعاشهم ، ومن المحال أن يراعى هذا ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية ، إذ هي أهم ، فكانت بالمراعاة أولى ، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم ، لأنها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم ؛ وإذا ثبت رعايتها لم يجوز إهمالها بوجه من الوجوه .

وثانيا : من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص ؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك . ومثل ذلك - والله المثل الأعلى - كمن عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء ، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها ، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة .

هذه الأدلة مجتمعة تنادى باعتبار المصلحة ، منصوصا عليها أو غير منصوص ، وليس لغاية المصالح هنا متمسك إلا ما تعلقوا به من عمل الصعابة ودعواهم أنهم تركوا العمل بها ، وقد علت ما فيه . وما قالوه اعتراضا : لو كان الشارع أراد منا تحصيل المصالح ولو لم ينص عليها لما أهدر بعضها بالنهي عن تحصيل أسبابها . وهذا دليل يوقفنا عند المصالح المنصوصة لا تعداها الى غيرها .

وجواب هذا سهل : لأن الشارع لم يترك المصلحة بعنوان أنها مصلحة ، حتى يقال ما قيل : بل لمفسدة تساويها أو ترجع عليها . فقد أمر سبحانه بإقامة المصالح المتجانسة ، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمصلحة ملائمتها ، وإما لمفسدة تعارضها ، وزجر عن مفاصد متماثلة وأخرج بعضها عن الزجر إما لمصلحة اجتنابها ، وإما لمصلحة تعارضها . قد يقولون إن كتاب الله أمرنا عند التنازع بالرد الى الله وإلى الرسول ، والرجوع الى المصالح ليس من ذلك . وهذا لا وجه لم فيه بعد أن يتنا أن الكتاب والسنة ناطقان باعتبار المصالح ، فلم تخرج المصالح عن دائرة الشرعية .

بقي هنا إشكال للقرافي أورده على جميع العلماء الذين اعتبروا المصالح ، قد يظن نفعه للمخالف : حاصله : ما مرادكم من المصلحة والمفسدة : أهو مساهما المطلق ، أم ما هو أخص من ذلك المطلق ؟ فإن أردتم الأخص فدرجات الخصوص مختلفة متعددة فأين الضابط ؟ فإن قالوا : نريد مطلق المصلحة ولكن بضابط هو ما توعده الله على تركه في جانب المصلحة ، وما توعده على فعله في جانب المفسدة ، وما أهمله تعالى غير داخل في مقصودنا . فهذا لا يصح من المعتزلة ، لأنه ينقض أصل مذهبهم من أن التكليف تابع للمصلحة المدركة من جهة العقل ؛ فاعتبار ذلك يلزمه الدور . والاشاعة وإن صح لهم أن يقولوا ذلك في الجواب ، إلا أنه يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفصيل ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم تراع ، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات واعتبر بعضها ، فإذا سئلوا عن ضابط المعتبر بما ينبغي أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سيئهم استقراء المواقع فقط . وهذا يكون تسليما منهم بأن كون هذا مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه .

وأجاب الشاطبي في موافقاته عن هذا بما حاصله ، أننا نختار المصلحة المقيدة لا المطلقة ، ونقول إنها مضبوطة عند الأشاعرة باستقراء موارد الشريعة في كل باب من أبواب الفقه ، فإذا وجدت مصلحة تشبه المنصوص عليها اعتبرت وإلا أهدرت ، وهذا معلوم من تتبع أحوال ملك العلماء العاملين بها السائرين على الجادة غير المنحرفين ، فإنهم لم يهدموا بما عملوا به من المصلحة قاعدة من قواعد الشريعة ، ولم يمنعوا حقاً لصاحبه ؛ كما أن المنحرفين عن الصراط المستقيم هدموا بها القواعد وضيعوا الحقوق ؛ فإذا نظرنا للمسلكين حصلت لنا قواعد كلية نزن بها ما يرد علينا من مصلحة ، فإن طابقتها وشابهها عملنا بها وإلا تركناها . والضابط عند المعتزلة العقل ، والشرع كاشف ؛ فالعقل عديم يوازن بين المصالح والمفاسد ويعتبر راجحها ويترك مرجوحها ، وهذا في الغالب - متى كان العقل سليماً - لا يخرج عن دائرة الشريعة ، فإن الشارع لم يعتبر كل مصلحة وإن كانت مرجوحة ، كما لم يترك كل ما فيه مفسدة وإن كان يصاحبها مصلحة ترجع عليها .

وبعد ، فالتائلون بالمصلحة اختلفوا فيما بينهم على مذاهب ، حكى صاحب البرهان منها ثلاثة :

الأول : أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين ، وأما المرسلة وغيرها من المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها ؛ ونسب هذا للقاضي حسين من الشافعية وجماعة من المتكلمين .

والثاني : أن المصلحة يعمل بها ولو لم يكن لها أصل معين ، ولكن بشرط مشابقتها للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها ؛ ونسب لإمامه الشافعي وجمهور الحنفية .

والثالث : أن المصلحة يعمل بها مجردة عن اشتراط المشابهة ، قربت من موارد النصوص أو بعدت ، بشرط عدم مصادمتها للنص أو الإجماع ؛ ونسب للإمام مالك رضي الله عنه .

وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقاً ، مرسلة أو غير مرسلة ؛ ويعنى بها التي عارضت نصاً أو إجماعاً متى كانت راجحة ؛ لكن في صنف

من الأحكام ، المعاملات وما شابهها ، ، أما العبادات والمقصدات فلا وزن للمصلحة فيها . وهو رأى نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً .

استدل القاضى ومن معه :

أولاً : بأن الكتاب والسنة متلقيان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند الى واحد من هذه له أصل متفق عليه ؛ وأما الاستدلال (يعنى به المصلحة المرسلة) فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، وليس يدل لعينه دلالة من عقل ، وانتفاء الدليل على العمل به دليل انتفاء العمل به .

وثانياً : بأن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع ، وإذا لم يشترط استنادها الى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع الى اتباع وجوه الرأى واقتفاء حكمة الحكماء ، وهذا يؤول الى إبطال الشريعة ، لأن كل واحد يفعل ما يراه ، وهو مختلف باختلاف الزمان والمكان .

ويرد على هؤلاء أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند الى أصل معين ؛ فدعوى قيام الدليل على انتفاء العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يستند برهان . وأما مسألة الضبط التي قالوها فاحتياط يسلم لم لو كان له ركن يعتمد عليه ؛ أما وإنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا علينا حرج في رده ؛ فإن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأى من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن .

وأما المذهبان الثانى والثالث : فالأدلة السابقة كافية في إثباتهما ، وهما يتفقان في اعتبار المصالح المرسلة ، ولكنهما يفترقان في اشتراط الشبه بالمصالح المنصوصة أو المتفق عليها وعدمه ، كما صوره إمام الحرمين ، واختار الاشتراط ؛ وعماده في هذا التقييد أن فتح الباب مطلقاً يسير بنا الى الخروج عن دائرة الشريعة واتباع وجوه الرأى وانحلال شرع الله الى آراء مختلفة حسب اختلاف الأزمان

والأمكنة . وعبارته ، لو صح التمسك بكل رأى من غير قرب ومدانة لكان العاقل ذو الرأى العالم بوجوه الآيات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عده والآليق بطرق الامتصلاح ؛ وهذا مركب صعب لا يجترىء عليه متدين ، ومساقه رد الأمر الى عقول العقلاء وأحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك ، اهـ . ثم تحامل على الإمام مالك رضى الله عنه . وبحجج كلامه يصور مذهب الإمام مالك بأنه يعمل بالمصلحة إذا لم يصادمها نص أو إجماع قربت من موارد النصوص أو بعدت .

ولست الآن بصدد القطع بصحة النقل وموافقته للواقع أولاً ، ولكننى أريد أن أقف على حقيقة الفرق بين المذهبين : ما نسبته لإمامه ، وما نسبته لمالك رضى الله عنهما .

إنه لم يحدد هذا الشبه ولا ندرى مراده منه : أريد شبهها في ذات المصلحة أو في نوعها أو في جنسها والأجناس متعددة ؟ . فإن أراد المشابهة الذاتية على معنى أن المصلحة يكون لها فظير خاص مما نص عليه أو أجمع عليه ، رجع إلى رأى القاضى ومن معه ولم يكن بينهما فرق إلا في العبارة فقط ؛ وإن أراد المشابهة النوعية أو الجنسية فما نسبته للإمام مالك لا يخرج عن هذا ، لأن المصلحة التى لا يعارضها نص ولا إجماع لا تعدم نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيداً مما نص أو أجمع عليه منها . ويبقى الفرق الذى لا ينكر من جهة التوسع أو التضييق . فالإمام مالك توسع فيها وغيره لم يفعل ذلك ، فإن ادعى مدع أنه أفتى بمصلحة تدم أصلاً شرعياً أو قاعدة متفقاً عليها فتحن في انتظار ما يبرزه لنا من تلك الفتاوى . ولو فرض وجود مصلحة كذلك فلا تردد في ردها والحكم على صاحبها بالخطأ ؛ ولم نسمع بأن أحداً من المسلمين ادعى لنفسه العصمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة : أن تفويض القول بالمصالح إلى المجتهدين يوقفنا عند حد الاطمئنان فإن المجتهد بعنوان أنه مجتهد في الشريعة ، لا يذهب الى شيء يخالف الشريعة عمداً .

وأما قوله لو صح التمسك بكل رأى الخ ، فلا يلزم الإمام ما لكا رضى الله عنه ، بل نحن نضم قطعنا إلى قطعه بأن الأمر بخلاف ذلك . ومن يقول أحد إن العاقل إذا راجع المفتين في ذلك وأعلوه أنه لا يوجد الحكم في كتاب ولا سنة الخ أنه يسرغ نه العمل برأيه وإن خالف الشريعة ؟

ولعل هذه موجه تعصية ، أو عصفة مذهبية من صاحب البرهان ، والكمال لله وحده .

وأما رأى الرابع ، فلم أر عالماً أعلن هذا الرأى في صراحة غير نجم الدين الطوفي الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦ هـ وفيه ألف رسالة ، ولكنه ركب متن الغلو في بعض المواقف حتى أُلجأ ذلك إلى الاستدلال أحيانا بما لا يسلم له أو بما لا يفيد فيقول بصدد تقديم المصلحة على الإجماع : إن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهى إذا محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من المختلف فيه ؛ وبصدد تقديمها على النصوص : النصوص مختلفة متعارضة ، فهى سبب الخلاف فى الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر متفق فى نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى . إلى غير ذلك مما يبعد عن سنن الاستدلال .

ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفي هذا بكلام من هذا القبيل ، حمله عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال التقليد . وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد ، ونقل لعبارات الظمن فى الخُلُق والدين عن أصحاب التراجم فى صاحب رسالة المصالح ؛ ثم رد إجمالى بدون ذكر للأسباب . وكأنه يريد هدم الشئ من أساسه ، ولسان حاله يقول : إن إلحاده وفر علينا الوقت من ضياعه فى تفنيد رأيه .

وأنت خير بأن هذا ليس طريقاً صحيحاً لمناقشة الآراء والحكم عليها بالصحة والفساد ، ولم يسلكه أحد ممن يعتمد برأيهم ، ولو كان لسهل علينا رد شبه المخالفين لنا فى الدين ، بل لساغ لنا أن نصدر الأبطال والدوام للدفاع عن الدين حيث خف الرد وقصر على تلك العبارة ، كافر لا يلتفت إلى كلامه ، - لو كان لما عني

القرآن بكشف شبهات الكفار والمنافقين ، ولما أجهد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في الحجاج والمناظرة معهم .

وإذا أردنا أن نحكم على هذا الرأي حكما صحيحا بالقبول أو الرفض ، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هي كالأساس لما نحن فيه ، وهي : هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ وهو موضوع البحث الآتي .

البحث الرابع

من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منّا أولا وآخر الامتنال ولا دخل لا اعتبار المصالح فيها ؛ فإن وجد شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعدي ولا قياس . دلنا على ذلك الاستقراء أولا ؛ وثانيا أن العبادات حق الشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفما وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له . ألا ترى أن الخادم لا يعد مطيعا لمخدومه إلا إذا امتثل ما رسمه له وفعل ما يعلم أنه يرضيه ؟ فكذلك ههنا ؛ ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع ، أسخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا .

وأما المعاملات فنظر الشارع إليها أولا من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها . دل على ذلك أمور :

أولا : الاستقراء ؛ فإننا وجدنا أحكامها تحفظ عليهم مصالحهم ، وتدور معها حيثما دارت ، فبقي الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعا لذلك ، كالدرهم بالدرهم إلى أجل ؛ يتمتع في المباينة ويجوز في القرض ؛ ويبيع الرطب باليابس ؛ يتمتع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما في العرايا ، توسعة على الخلق ، ورفع الضرر والخرج عن المعرى إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا إلى أن لا يعمرى أحد أحدا نخله ، وما شابه ذلك .

وثانيا : أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع ، عكس العبادات ؛ وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في رادى المصالح ، ولا نحمد على المتصوص الذي ربما ورد لمصلحة

خاصة وبطائفة خاصة وبأقليم خاص وفي زمن خاص . وحاش لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم .

وثالثا : أن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات ، قلما جاءت الشريعة أقوّرت منها الشيء الكثير ، وعدلت ما انتابتها عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد ، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات . وأما عباداتهم فضلت فيها عقولهم ، ولهذا هدمت الشريعة غالبا ، إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام .

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر ، اختلفت أنظارهم في أمر وراء هذا ، هو اعتبار التعبد فيها أولا ، . فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط ، بيد أنه لا يدعى خروجها عن التشريع ، بل يعترف أنه ماض فيها ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالا وتفصيلا . ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب في هذا النوع لا يليق بالمكف لإهداره ، فإذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص .

مثال ذلك : الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول ، فإن التعبد ظاهر فيه وإن فهمت حكمته إجمالا وهي تطهير اللحم من الجراثيم المرضية ، فلا يقال بناء على هذه الحكمة إنه يجوز الذبح في أى موضع آخر يخرج منه الدم متدفقا كما يتدفق من هذا المحل ما دام المقصود وهو التطهير حاصلا .

مثال آخر : الفروض المندرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية : هذه الأمور قد فهمت المحكمة فيها إجمالا ، ولكن التفصيل عجزت العقول عن إدراكه : فلا يقال إن المقصود من جعل نصيب الرجل ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكف بالإتفاق على زوجة وأولاد ، وأما هي فلها زوج ينفق عليها ، فإذا كان للرجل مال كثير لا يحتاج معه الى هذا المال والزوجة لها أولاد ولا مال لهم تعكس المسألة فتأخذ ضعف الرجل . كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على برائة الرحم ، فلا داعي للانتظار هذا الزمن الطويل إذا تيقنا بالبرائة . استند هذا الفريق في مدعاه ، وهو أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد ، الى أمور منها :

أولاً : أن معنى التكليف ، وهو الاقتضاء أو التحجير ، لازم للتكليف من حيث هو مكلف ، عرف المافى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ، بخلاف اعتبار المصالح فانه غير لازم له من هذه الحيثية ، لأن عليه الانقياد ، ولا يخلص من التكليف إلا بالامثال ؛ بخلاف تحقق المصلحة وتحصيلها فغير لازم ، بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة ، فضلاً عن قصدتها ؛ وإذا كان كذلك فالتعبد لازم فى كل تعامل شرعى لاخيرة فيه ، وهو المطلوب .

وثانيه : أما إذا فهمنا بالاقتضاء أو التحجير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة ورابعة الخ . وغايتنا أفا فهمنا مصلحة دينية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعى ؛ أما قصر الحكمة على هذه فلا سبيل اليه . فبقى بعد ذلك إما كان حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد ، لئلا نالم نقطع بمقولة المعنى مستقلاً .

وثالثاً : أنه يصح تعليل امثال الحكم بأنه ورد الشرع به ، أمراً أو نهياً ، كما يصح بنفس العلة . فإذا سئل الحاكم : لم لا تحم وأنت غضبان ؟ وأجاب بأى نية من ذلك ، أو بأن الغضب يشوش عقله وهو مظنة عدم التثبت فى الحكم ، كان مصيباً فى الجوابين ، مع أن الأول تعبدى محض ؛ وإذا جاز اجتماعها وعدم توافيقها جاز القصد الى التعبد ، وذلك يدل على أن هناك تعبدًا .

ورابعاً : أن من المصالح ما يمكننا الوقوف عليها بالمسالك المعروفة ، النص والإجماع والمأسيه الخ ، وهذه التى نعدى بها الحكم بناء على أنه شرع لأجله ، ومما لا يمكن الوقوف عليه إلا بالنص ، ككون الاستغفار سبباً للتغيب والسعة فى قوله تعالى ، استغفروا ربكم إنه كان غفاراً ، يرسل السماء عليكم مدراراً ، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً ، . ومثل هذا لا يمكننا التعبدية بها بل يلزمنا الوقوف عندها ، وليس للتعبد معنى إلا هذا الوقوف من غير زيادة ولا نقصان .

مناقشة هذا الرأي وأدلة

قبل مناقشة هذه الأدلة يحسن بنا أن نقدم مقدمة يسيرة نبين فيها معنى التعبد
فقول : التعبد له معنيان :

الأول : مالا يمثل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالاً : وهذا
يمنع التعدية والقياس .

والثاني : أعم من الأول ، وهو ما يكون لله فيه حق ، إذا قصد به المكلف بالفعل
أثيب عليه ، ويستحق العقاب على تركه . وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من
الشارع أمراً كان أو نهياً ، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعدية .

ومن هذا يظهر أن التعبد المختلف في وجوده في المعاملات ، هو التعبد بالمعنى
الثاني لا الأول ، لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها : فلو حسم عليه لتناقض
مذهبهم ؛ وهذا الاختلاف لا يظهر أثره إلا في جواز ترك مقتضى النص إذا عارضته
المصلحة أو عدم جوازه ؛ فمن ادعى وجود التعبد فيها منع الترك عند المعارضة ،
ومن نفي ذلك جوز الترك .

إذا تمهد هذا نقول : كلام المستدل صريح في أن الأصل في تشريع المعاملات
والمقصود منها أولاً وبالذات : هو تحصيل مصالح الناس ، وأن اعتبار التعبد فيما جاء
من ناحية ورود للنص بها . ومقتضى هذا أن تكون الأولى راجحة ، والثانية
مرجوحة .

وحيث نقول له : إذا فوض أن اعتبار التعبد في نص ، ما يؤدي إلى ضياع
المصلحة المقصودة منه كما إذا كان النص وارداً لمصلحة خاصة ثم تغير الزمن وأصبح
هذا الحكم غير محقق لما قصد به ، أعتبر التعبد الذي هو مرجوح فتوقف عند
النص ، أم اعتبر تحصيل المصلحة الذي هو المقصود فنعمل بها ؟ فإن إختيار الأول
ناقض قوله إن الأصل في تشريع المعاملات هو تحصيل المصالح ، وكان اعترافاً منه
بأن الأصل فيها هو التعبد ، وكون المصالح مقصودة فيها لا أثر له ، فتساوى
العبادات والمعاملات .

وزن اختيار الثاني فقد وافق الفريق الآخر وسلم له أصله الذي أئتمنه ، وهو ترجيح المصلحة إذا عارضت النص الجزئي ، لأن المخالف لا ينازع في أن احكم المنصوص عليه واجب العمل به مادام محصلا لمصلحته ، ولا يلجأ الى تغييره بحكم آخر محصل للمصلحة إلا إذا أصبح الحكم الأول غير محصل لها . وليس معنى قوله إن المصلحة ترجح على النص إذا عارضته أنه يعتبر مطلق المصلحة في مقابلة النص ولو لم يكن اليها حاجة حتى يخرج بتشريع المعاملات الى اتباع الآراء وموافقة الرغبات . على أن محل قوله هذا إنما هو النصوص التي تتغير مصالحها ، وأما النصوص التي لا تتغير مصالحها كصوص حل البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب مثلا ، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها ، كما سيأتى شرح ذلك في البحث الآتي . وأما المقدرات والاحكام التي ظاهرها التعبد كمسألة الفروض في الموارث ومقادير الزكاة والسند في لعدد وموضع الذبح وماشا كل ذلك فبعيد عن محل النزاع أيضا .

إذا وضع ذلك عريت ما في الأدلة السابقة من ضعف ظاهر ، وأنها لا تصلح لتمسك بها في مقام الحجج .

أما الدليل الرابع ، فبعيد عن محل النزاع ؛ لأن التعبد فيه يمنع التعبدية ، ولأن ما مثل به ليس من المعاملات التي الكلام فيها .

وأما الدليل الثالث ، فلأن صحة التعليل بكل من الأمرين لا يفتج ما أراداه المستدل من الوقوف عند المنصوص مطلقا ، وإن أصبح غير محصل للمصلحة التي قصدت من تشريعه . كيف وقد اعترف بأن مراعاة المصلحة هو الراجح في تشريعها ؟ وليس معنى التعبد كون الشيء مأمورا به فقط ، وإلا لكان العمل بالمصلحة تعبديا ؛ لأن القائل بها يقول إن الشارع أمرنا بتحصيلها وأذن لنا في فعل أسبابها ؛ وماحب الدليل لا يعترف بهذا .

وأما الدليل الثاني ، فلأن احتمال وجود حكمة أخرى غير ما وقف عليها المجتهد لا يمنع من إدارة الحكم إثباتا ونقيا على ما ظهرت له ، لأنه ما كلف إلا بما أداه إليه اجتهاده ، ولم يطلب منه القطع في الاجتهاد بل غلبة الظن كافية ؛ ولو كان مجرد الاحتمال مانعا لما صح لمجتهد أن يعمل باجتهاد أصلا ؛ لأن احتمال

خطأ اجتهداه وصواب غيره فأنتم في كل وقت ، ولت صبح قياس بعبارة مستنبطة أصلاً ، لاحتمال أن العلة غير ما ظهرت . فإن قيل : إن القياس وجد فيه الإذن ، وأما العمل بالمصلحة إذا خالفت النص فلم يوجد فيها ذلك الإذن ، فوجب الوقوف عند المنصوص مطلقاً .

والجواب : أن الإذن موجود في الثاني مثل الأول بالأدلة السابقة . على أن عمل الصحابة بذلك أكبر دليل على وجود الإذن ، وإلا كان طعننا في هؤلاء الأعلام ، ولا يلتقي بأحد لإقدام على مثل ذلك .

وأما الدليل الأول ، فبعد أن عرفنا أن الشارع أمر بتحصيل المصالح ، وإذن في فعل كل مصلحة راجحة ، ومنه يكون العبد مكلفاً بها ، ونسكون لازمة له من حيث هو مكلف ، فإذا أتى بها كان مثلاً لأمر الشارع لا فرق في ذلك بينها وبين غيرها مما نص عليه من المأمورات - لا يظهر لإيراده وجه . والله أعلم .

إذا كان موضوع الخلاف الأول هو جواز العمل بالمصلحة في مقابلة النص أو الإجماع أو هدم جوازه ، فلا يدعى للجوز وجود نص خاص صريح من القرآن أو السنة يدل على ذلك ؛ كما لا يدعى وجود نص كذلك يدل على نفي اعتبار النجس في المعاملات . الذي هو معنى الخلاف ؛ فمن أولاد تأييد رأيه من المتأخرين نعليه بعمل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم ، أو على الأقل عليه أن يثبت ذلك في عمل الأئمة أصحاب المذاهب المتقدمة .

ولعل المانع من اعتبار المصلحة في مقابلة النصوص لما لم يجر له مستنداً في عمل هؤلاء ، جاء إلى شيء آخر متوهم فيه التأييد لرأيه ، وهو اعتبار الشارع التعبد في المعاملات ؛ ثم أخذ يستدل على هذا الأصل بما سمعت ، فإذا اعترض عليه بفتوى صحابي أو عمل خليفة منهم ، سلك طريق التأويل البعيد المتكلف كي يجد لنفسه مخلصاً من هذا الاعتراض ، حتى إذا ظهر عليه العجز والتقصير صار يردد هذه الكلمات : رأي صحابي فلا يعمل به في مقابلة النص ، أو لا عبرة بالرأي في مقابلة النصوص ، أو فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ، . وما شاكل ذلك .

ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى ، وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة ، وهم فى ذلك لم يكونوا جناساً على الشريعة ، كيف وهم الذين أقامهم الله حراساً عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتبعهم فى ذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الأئمة من ورثتهم ؟

أما غيرهما من العبادات والمقدرات فلم يتركوا فيها مقتضى النصوص وإن وجدوا المعنى الذى من أجله شرع الحكم قد تغير . ولا أدل على ذلك مما نهىنا عليه فى تعليقات الصحابة عند قول ابن الخطاب رضى الله عنه عند استلام الركن : « أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا أستلمك ، فاستلمه . » وقوله : « ما لنا وللمل إنما رأينا به المشركين ، وقد أهلكهم الله ، ثم قال : شئ صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل . »

فإن قيل : إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام ، أو صح ولكنه وآه غير حتم ، أو كان حتماً ولكن المخالفة راجعة الى وصف منك ؛ قلنا : مجرد احتمالات ممكنة ، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه . وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقرار وحصر لذلك ، وهو لم يوجد بعد . على أن هؤلاء الممانعين قد اعترفوا بالعمل بها إذا كانت ضرورية . فإن أجابوا بأن الترك لم يكن مجرد المصلحة بل للنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها ، وأما غيرها من المصالح الحاجية فلم يبق دليل عليها كذلك ، رددناه بأن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة من غير تفرقة بين ضرورية وحاجية ، فقصر الجواز على نوع دون نوع لا دليل عليه ، مع أن المصالح التى عمل الساف بها فى مقابلة النصوص لم تبلغ حبة الضرورة ، وأن العمل بالمصلحة فى مقابلة النص ليس تركاً للنص بالرأى فى الواقع ، وإنما هو ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة ، وقد يكون النص الأول ظاهراً كخبر الأحاد فيرجع الى محل الوفاق . وغاية الأمر أن تحديد نفس المصلحة التى يعمل بها فى كل موضع ، يحتاج الى ملكة قضائية ناضجة وإطلاع واسع على مسالك الشريعة ؛ وليس فى مقهور كل من ادعى الفقه الوصول الى ذلك .

قأولى للمخالف أن يسلم أصل العمل بالمصلحة ، ثم بعد ذلك له أن ينازع فى كون مصلحة بخصوصها فى محل مخصوص تقوى على الممارسة أولا . وبعبارة أخرى : يسلم أصل الدلالة والاعتبار ، وينازع فى التطبيق فى الجزئيات ، والأمر فى ذلك مفوض لرأى المجتهد .

هذا وقد قرر العلماء أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، واشتهرت هذه القضية بينهم حتى غدت من المسلمات عند الفقهاء جميعا . وقد قال السيوطى فى الاشباه والنظائر : « الحاجة عامة » أو خاصة تنزل منزلة الضرورة ، وغيره اشترط فيها العموم . الى هنا ظهر ضعف هذه الأدلة ، وتبعه ضعف الرأى الذى أقيمت عليه ، ويتجلى هذا الضعف واضحا بعد ما نشرح الأثر الناجم عن التمسك به واعتباره فى جميع المعاملات .

أثر مراعاة هذا الأصل فى معاملات الناس

من يتنبع عمل الفقهاء المتأخرين على اختلاف مذاهبهم ، يجدهم قد تغالوا فى الأقيسة البعيدة حتى منعوا من المعاملات الشيء الكثير ، فحكموا بالتحريم بمجرد الشبه بناء على مراعاتهم هذا الأصل . تعبدوا بالتحريم ، وكان الأولى لهم وللأمة التى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل ، فيدفعوا هن الأمة الحرج ، ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسيرة الزمن .

ولإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وأصرفات من حيث الفتوى والتبليغ ، فلاى شى حمل هؤلاء جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ، ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة ، حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى ، وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاما مصلحة سياسية صادرة من حيث ماله من الإمامة والخلافة ، مربوطه بمصالح تتغير بتغيرها ، أو مربوطه بأعراف كذلك ، ولا تكون ضربة لازب لانتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ، ولو جابت ضررا ودفعت مصلحة . والدين يسر لا تعسير فيه ١ .

وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا وأبا موسى الأشعري بقوله : « يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تفرا » . وليس سحيل التعسر فى الدين

والورع محصوراً في تضيق الدين، بل سبيل التحري هو أن يصيب روح التشريع المبني على حفظ ناموس الأمة وشرفها واغترابها بشرعها، وكونه موافقاً لمصلحتها، ولا يكون حجر عثرة في سبيل رقيها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع ولا قيداً أثملاً في أرجل من يريد النهوض من الادم، بل جميع الشرائع جاءت محافظة على رقي المجتمع الإنساني، ولا سيما هذه الشريعة العامة الأبدية.

وقد كان العلماء المتقدمون لا يفتنون في منع مسألة حتى ينظروا إلى حاجة الناس إليها، فإن رأوا أساس الحاجة إليها أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا وما ضيقوا. وفي قواعد الفقه: «المشقة تجلب التيسير»، «إذا ضاق الأمر اتسع»؛ فالذي حمل المتأخرين على مخالفة هذه الطريقة، وجودهم على المقول لهم عن أئمتهم الذي أفتوا به بتأثير مصالح زمنهم ومراعاة لأعرافهم؟ وما الذي حدا بهم إلى هذا الموقف الذي ضيق على الناس!

إن هذا التضيق كان سبباً في أن المتمسكين بمذاهبهم تقل معاملاتهم ويضيق ما لهم، وكل من اتسعت متاجره فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدمها، وإما أن ينفذ التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاته وهي الطامة الكبرى، أو يدخل باب الحيل الذي شوه وجه الشريعة وكاد يقضي على البقية الباقية منها، لما رسم لهم هؤلاء الفقهاء طرقه ووسعوا دائرته حتى عم جميع الأبواب بعد أن كان يقصد للتخلص من تقنن الناس في الإيمان عند الأئمة رضى الله عنهم. ولو وسعوا على الناس لكان خيراً من أن يحملوهم على هذا المركب الحثيث. لو وسعوا عليهم كما وسعوا على أنفسهم بالأخذ بالرخص حتى قرروا «أن للفقهاء أن يأخذوا بالقول الضعيف في حق نفسه ولا يجوز له الإفتاء به»، فصاروا بذلك مضرب الأمثال بين الناس؛ بل توسع بعضهم وجعل يفتي به لنفسه وصديقه. من ذلك ما حكى أبو الوليد الباجي^(١) عن بعض أهل زمانه ممن نصب نفسه للفتوى أنه كان يقول «إن الذي لصدقي على إذا وقعت له حكومة أو فتيا، أن أفتيه بالرواية التي توافقه».

(١) إعلام الموقعين - ٢ ص ٤٤٢

إن هذا التضييق ما جاء إلا من الأقيسة المتكلفة تبعاً لهذا الأصل ، وإلا فالنصوص الشرعية المانعة من أنواع من المعاملات قليلة جداً بالنسبة لما فرعه الفقهاء تبعاً لهذا الأصل . ومن تأمل هذه النصوص على قلتها وجدها جاءت على وفق المصالح وضد المفاسد ؛ لأن الشريعة هدى ورحمة ، وأبدية وعامة ، ولا يتصور فيها أن توحد في وجه الأمة أبواب رقيها .

لقد أجمل القرآن أحكام المعاملات ، فاكثرت في قانونها بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات ، فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات ، وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه تلك المبادلات وهو التراضي . يأبى الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم . . . الآية . وكذلك أحاديث المعاملات قليلة بالنسبة إلى غيرها . ولأجل هذا قال ابن العربي في تفسير الآية السابقة مانعه : المسألة الأولى : هذه الآية من قواعد المعاملات وأساس المعاملات التي تبني عليها ، وهي أربعة : هذه الآية ، وقوله تعالى : وأحل الله البيع وحرم الربا ، وأحاديث الغرر ، واعتبار المقاصد في الشريعة ، اهـ .

ومن تتبع النصوص الواردة في هذا الباب وجدها جاءت على هيئة قواعد عامة ، كوجوب العدل في الأحكام ، والمساواة في الحقوق ، وتحريم البغي والاعتداء ، والغش والخيانة . وحددت حدوداً لبعض الجرائم ، ووضعت قاعدة الشورى . وبعد هذا كله فوض الشارع الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام بقررون بالمشاورة ما هو الأصح للأمة بحسب الزمان واختلاف الأحوال .

والخلاصة : أن مراعاة الفقهاء المتأخرين لهذا الأصل ترتب عليه الأمور الآتية :

أولاً : مخالفة مقصود الشارع من شرعية المعاملات .

وثانياً : مخالفة سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في طريقتهم .

وثالثاً : مخالفة أئمتهم الذين نسبوا ما فرعوه إليهم على أنه مذهب لهم .

خالقهم في تقليدكم في كل شيء مع نهى الأئمة عن ذلك ، وفي التمسك بما قرعه الأئمة وجعله شرعاً دائماً لكل الأزمان والحالات ، مع جواز كونه لمصلحة خاصة ، أو عرف خاص .

ورابعاً : إقفان باب النوقى للأمة الإسلامية بسبب هذا التقييد والمع من المعاملات المتجددة التي تلاءم الزمن وتطوراته .

وخامساً : التسبب في نيزد كثير من المسلمين لأحكام المعاملات في الشريعة لما وقفت سداً منيعاً لا يتحرك أمامهم ، إما بتركها والعمل بما يدور بين الناس من معاملات غير إسلامية ، أو بالتحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك المقصود منها ، بفتح باب الحيل الواسع الذي كان سبباً في التخلص من أجل الأحكام عبادات ومعاملات .

وسادساً : خلق الطعون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات التي وجهها أعداء الدين . ومن يطالع كلام المستشرقين في تقديم الشريعة يحده محصوراً في هذه البائرة لا يعدوها إلى غيرها .

وقد ظهر هذا التحق في تحريم أشياء بأدنى الشبهات ، كما روى أن الإمام السنوسي المغربي (١) أفتى بتحريم القهوة معللاً ذلك بعطل ، منها الإسكار وهو غير موجود ، ومنها ضررها بالبدن وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد ، وكونها لم تكن في الصدر الأول ، وهذا لا يوجب تحريماً ، وإلا لرددنا على الزمن كل جديد مدعين أنه لم يكن في عصر السلف .

هذه هي الآثار السيئة التي لحقت الشريعة من جراء استعمال هذا الأصل في المعاملات : فإذا انضم إلى ذلك ضعف أدلته السابقة أفتج أن الممول عليه في معاملات أولاً وآخرها هو مصالح الناس كما فهمه سلف الأمة وعملوا به .

وبعد ، فمن المشاهد المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الأزمان ، وتتجدد بتجدد الأحوال ، فيلزم ذلك لا محالة تبدل الأحكام تبعاً لتبدل المصالح التي شرعت لها ، وانجر الحديث إلى بسط الكلام في هذا الموضوع .

(١) الفكر السامي ج ٤ ص ٢١٢

البحث الخامس

في تبدل الأحكام بتبدل المصالح

هذه القضية مؤيدة بالبراهين الكثيرة ، مؤيدة بالسنة قولاً وعملاً وتقريراً ، وبالأثار وبالإجماع . وقبل ذكر الأدلة تقدم مقدمة مقتبسة من طريقة الشارع في التشريع ، تأخذ منها دليلاً عملياً قوياً على صحة هذه القضية قل أن يُتَفَتَّنَ له ، فأقول :

من الأمور المسلمة عند كل مسلم ثبوت النسخ والتدرج في التشريع ونزول الأحكام تبعا للحوادث والمناسبات . وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعا لتغير المصالح .

أما النسخ ، فإن الحكم المنسوخ جاء في حالة خاصة ولمصلحة خاصة ، فلما تبدلت تبدل الحكم .

وأما التدرج في التشريع ، فقد يكون الحكم المراد للشارع في وقت ما شديداً لا يحصل الغرض المتصود منه لما يترتب على تشريعه في هذا الوقت من فقرة الناس من الدخول في الإسلام ، فيبدأ ذلك بحكم مخير ، فإذا ما لقي منهم قبولاً وعملوا به ثم تقدم الزمن وشعر الناس من أنفسهم بالحاجة إلى غيره بعد ما ظهرت مفسدات التخير أو عدم تحصيله للمصالح وتنبأت النفوس للحكم الجديد ، جاء وحى السماء بالأمر الختم . حصل ذلك في كثير من الأحكام ، كتحريم الخمر ، وشرعية القتال وغيرهما .

وفي هذا تقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها : « لو نزل أول ما نزل لا تشربوا الخمر ، لقالوا لا ندع شربها أبداً ، ولو نزل لا تزنا أولاً لقالوا لا ندع الزنا أبداً . » ولكن الشارع الحكيم أخذ الناس بالرفق والناة متقلاً بهم من حال إلى آخرى كالطبيب الماهر يأخذ المريض من دواء إلى آخر حتى يتم له الشفاء .

وأما مجيء الأحكام عند المناسبات وتحدد الحوادث ، فيرشدنا إلى أن التشريع يسير مع المصالح ، وليس كل ما فيه لازماً لا يتغير ، وإلا لجاء مرة واحدة أحكامه مدونة محتومة بختم الدوام وعدم التغير . وهذا إرشاد من الشارع الحكيم لولاة الأمور أن يلاحظوا الأحوال والظروف في أحكامهم وأقضيهم .

وما موقفهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والريادة في حد الحجر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمين الصناعات — بعد أن كانت في عهد النبوة على غير ذلك — إلا من هذا الوادى .

وقد قال ابن عباس رضى الله عنه في آية (١) « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » الآية : « إن هذه الآية يعود العمل بها في آخر الزمان . وهذا لإخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الأحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبى سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب ، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية ، وسلم ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : إنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا ، فقال له : « لا آمرك ولا أنهاك » قال القرافى (٢) « ومعناه أنت أعلم بحالك ، هل أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا ، أو غير محتاج فيكون قبيحا . فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الأئمة وولاية الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والظروف والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديما ، وربما وجبت في بعض الأحوال ، اهـ .

وروى عبد الرزاق عن (٣) سفيان الثورى عن عبد الله بن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجبية إن رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى . فسكأتما أيقظنى . فكان يبتاع ويقول : ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون وتابعوهم وسلكوا هذا المسلك ، فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفتوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : إن نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك ردوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجته والأخ لأخيه مع تجويز من قبلهم قبول الشهادة منهم . وفي هذا يقول الزهرى رضى الله عنه « لم يكن يهتم سلف الأئمة

(١) الفكر السامى ج ٤ ص ٢٤١

(٢) الفروق ج ٤ ص ٢٠٣

(٣) المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٣٧٣

وما موقعهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والريادة
في حد الخمر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمن الصناعات — بعد أن كانت
في عهد النبوة على غير ذلك — إلا من هذا الوادي .

وقد قال ابن عباس رضي الله عنه في آية (١) : يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ، الآية : ، إن هذه الآية يعود العمل بها في آخر
الزمان . وهذا إخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الأحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان
قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب ، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة
العلية ، وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : إنا بأرض نحن فيها محتاجون
لهذا ، فقال له : لا أمرك ولا أنهلك ، قال القرافي (٢) : ومعناه أنت أعلم بحالك ، هل
أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا ، أو غير محتاج فيكون قبيحا . فدل ذلك من عمر
وغيره على أن أحوال الأئمة وولادة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار
والظروف والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن
قديميا ، وربما وجبت في بعض الأحوال ، أ .

وروى عبد الرزاق عن (٣) سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار قال : سمعت
ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجية إن
رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى . فكأنما أيقظني . فكان يبتاع ويقول :
ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون وتابعوهم وسلكوا هذا المسلك ،
فأدوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفنوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : إن نهى
الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك
ردوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجته والاخت لأختيه مع تجويز من قبلهم قبول
الشهادة منهم . وفي هذا يقول الزهري رضي الله عنه ، لم يكن ينهم سلف الأمة

(١) الفكر السامي ج ٤ ص ٢٤١

(٢) الفروق ج ٤ ص ٢٠٣

(٣) المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٢٧٣

الصالح في شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا الأخ لأخيه ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أهـ ورحلت الولاية على اتهامهم فتركـ شهادة من يتهم إذا كانت قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان .

وكذلك لم يقبل بعضهم توبة المحارب مطلقا، سواء أخذ بعد القدرة أو قبلها، مع تصريح الآية بالقبول قبل القدرة وقبول الصحابة توبته . وفيها يقول عروة رضي الله عنه : لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه وكان فسادا كبيرا . . وقد تقدم في مسلكهم في التعليل .

هذا مع ما روى عنهم من المقالات العامة في ذلك . فقد روى ابن سعد (١) في ترجمة شريح القاضي بسند إلى أبي البخري أنه جاء إلى شريح فقال : ما الذي أحدثت في القضاء ؟ فقال : إن الناس قد أحدثوا فأحدثت . . وروى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال : وتحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور . قال (٢) القرافي : ولم يرد رضي الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه يفتقل له بالاجتهاد لاختلاف الأسباب . وروى عن إياس بن معاوية (٣) أنه قال : قيسوا القضاء ما صلح الناس فإذا فسدوا فاستحسنوا . ثم قال : ما وجدت القضاء إلا ما يستحسن الناس . .

فهذه كلها تخيد صراحة أن الأحكام التابعة للصالح تدور معها وتتبدل بتبدلها، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك ، فكان إجماعا على هذا الأصل في عصر الصحابة والتابعين ، رضي الله عنهم .

فإذا يقول المخالف في ذلك كله ؟ أيدعى خطأهم فيما فعلوا وقالوا ، فيكون قد ارتكب جرما عظيما وطعن في الشريعة من أساسها ، أم يترف بصحة هذا ويدعى وجود سبب ألجأه إلى مخالفتهم ، فيكون قد اعترف بما نقول من حيث لا يدري ؟

(١) الطيفات الكبرى ج ٦ ص ٩١ (٢) الفروق ج ٤ ص ١٧٧ .

(٣) أصول الجصاص ج ٢ في باب الاستحسان وإياس هذا كان معاصرا للحسن البصري وتولى قضاء البصرة .

فإن تمسك بالتقليد وأنه متابع للأئمة في إنكاره، جئنا به من أقوال الأئمة وأفعالهم ما يؤيد ذلك المبدأ.

فهذا أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما، قد أفتيا بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود الحديث بالمنع، لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه. أفتيا بذلك دفعا للضرر عن هذه الطائفة، وحفظا لها من الفقر.

وقد خالف أبو يوسف ومحمد إمامهما في كثير من الأحكام تبعاً لتغير الأزمنة، كمنحالفهم في تعديل الشهود، وتحقيق الإكراه من غير السلطان؛ لأن العدالة كانت غالبية في زمن أبي حنيفة رضى الله عنه. فاكتمى بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص، ولم يرتزكيتهم مستنداً لحديث المسلمين عدول بمضهم على بعض، فلما فسد الناس في زمن صاحبيه لم يكفيا بذلك وشرطا التزكية لثلاث تضيع الحقوق. وكذلك في زمنه كانت القوة والقلبة للسلطان فقط دون غيره، فقال: إن الإكراه المغير للأحكام لا يكون إلا منه؛ وفي زمنهما لما تغيرت الأحوال وصار في الناس غير السلطان من له قوة وغلبة من أهل الفساد يتحقق منه الإكراه، حكما بتحقيقه من غيره.

وقد قال الإمام مالك رضى الله عنه: «تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، قال الزرقاني^(١): «ومراد أن يحدثوا أموراً تمتضى أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر».

وقال رضى الله عنه فيمن له^(٢) ماء وراء أرض دون أرضه فأراد أن يجرى ماءه في أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روى عن عمر رضى الله عنه في قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك. وهذه رواية ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضاً، لكن لاعلى وجه المخالفة لعمر في أصل الحكم وأنه لا يجوز، بل أفتى بالمنع مستدّاً لدربعة الفساد وتغيير أحوال الناس. فقد كان

١ — شرح الموطأ ٢٥ ص ٥.

(٢) المتن ٦٥ ص ٤٦.

الصلاح في زمن عمر ظاهراً لا يدعى أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء ؛
فلما تغير الحال في زمن مالك وكثرت الدعاوى الباطلة ، منع من ذلك . قال أشهب
رواية عن إمامه ، كان يقال يحدث للناس قضية بقدر ما يحدثون من الفجور ، .
وأخذ بها من يوثق ، فلو كان معتدلاً في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر ، رأيت
أن يقضى له بإجراء مائه في أرضك ، لأنك تشرب به أولاً وآخرها ولا يضرك ؛
ولكن فسد الزمان واستحقوا النهم ، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه
جري هذا الماء ؛ وقد يدعى جارك عليك به دعوى في أرضك ، . وهذه الرواية
اختارها ابن كنانة .

وقد قال ابن حزم في الأحكام^(١) : « خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا ،
وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية ، . خالفهما مع ما رواه أحمد وأبو داود
والترمذي وابن ماجه والدارمي والحاكم في المستدرك أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، ولعل منشا هذه المخالفة
مع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع سنتهم هو العمل بالمصلحة المتغيرة
المشابهة لمسألة إمرار الماء .

هذا طرف منها وسيأتي مزيد لذلك في الكلام على موقف الأئمة من المصلحة ،
إن شاء الله .

ومن الغريب أن هؤلاء الفقهاء قد تابعوا أثمتهم في العمل بهذا المبدأ - مبدأ
التغير - فأفتوا بأحكام تخالف المروى عن أثمتهم ، بل تخالف النصوص أحياناً ،
معلمين ذلك بالحاجة واختلاف الزمان وتغير الأحوال .

من هذا تجوز فقهاء الحنفية التسعير عند الحاجة مع ورود النهي ومنع الإمام
وصاحبيه منه ؛ وإفتاؤهم بجواز أخذ الأجرة على الإمامة والأذان وتعليم القرآن
مع النهي عن كل ذلك . قال النسفي في المصنف عند الكلام في الاستئجار لتعليم
القرآن ، ولا يُبعد أن يختلف الحكم باختلاف الأوقات ، . وروى^(٢) الزبلي عن
فقهاء بلخ ، الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان ، .

(١) - ٦ ص ٦٧

(٢) تزيين الحقائق - ٥ ص ١٢٥

وفي كتب المتأخرين ترجيح للقول الضعيف في المذهب على ظاهر الرواية مع اعترافهم بضعف دليله تبعاً لتغير الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الرواية يلحق بالناس الضرر، كاختيارهم القول بعدم صحة نكاح المرأة إلا بولي في غير الكف مع أنها رواية ضعيفة، بناء على فساد الزمان، وأنه لا يمكن دفع الشيء بعد وقوعه؛ واختيارهم القول بتحقيق الغصب في العقار والضمان إذا كان وقفاً أو لتيماً، صيانة لأموالهما عن العبث، مع أن ظاهر الرواية غير ذلك. وكذلك إفتاؤهم بتضمين الأجير المشترك إذا هلك المتاع بسبب يمكن الاحتراز عنه، مع أن الدليل يخالف ذلك، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوى الباطلة، حفظاً لأموال الناس من الضياع، بل وجدناهم تركوا الإفتاء بمذهبهم وأفتوا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أفتوا بمذهب الشافعي بالضمان في إتلاف منافع الوقف واليتم لفساد الزمان، مع اعترافهم بتوبة وجه مذهبنا. وكذلك أفتوا بمذهب مالك في التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات لتغير الزمان؛ فقد كان الصلاح بادياً والمرأة إذا بقيت من غير بعل طول عمرها لا تحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان. وكذلك قالوا في بتمدة الطهر بمذهب مالك إنها تقضى عمدتها بسنة من تاريخ الطلاق. قال في البرازية: الفتوى في زماننا على قول مالك، ووجهه تغير الأحوال والأزمان.

والتأخرون من المالكية سلكوا هذا المسلك، ومثلهم الشافعية والحنابلة.

وسأتى في البحث السابع.

ومع ذلك فإن عملهم بهذا المبدأ قد حصر في دائرة محدودة، لأن الأصل الآخر وهو مراعاة التعبد في المعاملات قد طغى عليه ظناً منهم أن المحافظة على الشريعة لا تكون إلا بالوقوف عند المنصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين.

وهذا الظن في غير محله؛ لأنه أنتج عزل الشريعة عن خالق الله، فأصبح الناس في وادٍ والشريعة في وادٍ آخر، أشبه ما تكون بالآثار القديمة التي يحجمها الناس من جميع الجهات للوقوف على صنع الأزمنة السالفة.

قالوا يجب على فقهاء هذا العصر أن يفتحوا أعينهم لهذا الخطر الذي يهددنا، فيعيدوا النظر في أحكام المعاملات التي استنبطها السابقون تحت تأثير ظروف خاصة، مقهورين لسلطان التقليد والعصية المذهبية - ولهم العذر فيما فعلوا -

مهم بقدرها لها أحكامها حسبما تقتضى المصلحة ، ولهم في ذلك سلف صالح : صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم ، ملاحظين ما أحاط بالناس من عرف وعادات ، وما جدّ عندهم من معاملات ، سائلين أهل الذكر منهم ، فهم أدري بما يجرى في أسواقهم وتجاراتهم . فقد كان الأئمة رضى الله عنهم يفعلون ذلك .

فهذا محمد بن الحسن كان يطوف في الأسواق سائلا متقيا عن أحوال التعامل فيها ؛ كما روى ذلك عن إمامه من قبله . ويقول ابن حبيب من المالكية في مسألة التيسير^(١) : ينبغي للإمام أن يجمع وحده أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضطر بالفريقين . ثم قال : « وأما إذا سئرت عليهم بما فيه إجحاف لهم ولا ربح فيه فإنه يؤدي إلى فساد الأسعار وإحفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس » اهـ .

وكثيرا ما أخطأ الفقهاء في حكمهم على أشياء بالحریم ظنا منهم أن فيها غررا أو جهالة ، أو تؤدي إلى النزاع ، وليس فيها شيء من ذلك لتساهل الناس فيها . إن الناس لا بد فاعلون لما جدّ من المعاملات ، شاء الفقهاء أم أبوا ، أحبوا أم كرهوا ؛ وليس في إمكان رجال الدين إدارة الفلك حسب إرادتهم : فأولى بهم أن يبحثوا عن مخارج من الشريعة لهذه الأشياء وفيها متنسع لكل حضارة صحيحة ومدنيات جديدة ، حتى يرفرف علم الشريعة الخناق على جميع خلق الله . وهذا خير من أن نعيش في عزلة عن العالم وما فيه ، ونخلق المشاكل في كل يوم ، ونستجلب الطعون على شريعتنا في كل حين .

والمسلمون في كل زمن دائما يحبون المذهب الذي يرون فيه أحكاما تحفظ عليهم مصالحهم أكثر من غيره . ولهذا السبب اختارت الدولة العثمانية مذهب أبي حنيفة مذهبا رسميا لها ، يحكم به قضاتها ، ويتعبد به سلاطينها ؛ وقد بما اختارته الدولة العباسية ، لتوسعه في الرأي ومسايرة الزمن ، في نظارهم .

يقول رفاعه بك رافع الطهطاوى^(٢) : « إن السبب في تخصيص القضاء بمذهب

(١) الباجي ٥ - ١٩

(٢) كتاب مناهج الألباب المصرية - ٣٨٦

أبي حنيفة رضى الله عنه بعد أن كان يتعدد بتعدد المذاهب هو وجود فروع كثيرة تلائم ولادة الأمور؛ منها عدم اشتراط أمور كثيرة في المراسيم السلطانية، والفسحة في اشتراط المعدلة؛ فيجوز تقليد الإمام غير القرشي المناصب والأعمال. وأصله قصة معاوية؛ فإن الصحابة تقلدوا منه الولايات. واستدل الشافعية بحديث: الأئمة من قريش، قال: فهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفق للبلوك وأصلح. ومن الفروع أن من له أرض خراجية عجز عن زراعتها وأداء خراجها فللإمام على مذهب أبي حنيفة أن يؤجرها من غيره ويأخذ من أجرتها الخراج، سواء رضى صاحبها بذلك أو لم يرض. ومنها أن من عزره ولى الأمر لا يستحقه التعزير فسات في أثناء تعزيره فلا ضمان عند أبي حنيفة على ولى الأمر. قال: وهذه المسألة موافقة لولادة الأمور ولولاها لفسد حالهم. ومنها أن من أحيا أرضا مواتا يآذن ولى الأمر ملكها، وإن كان بغير إذنه لم يملكها. ومنها إذا احتاج ولى الأمر إلى تقوية الجيش له أن يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم على مذهب أبي حنيفة. ثم قال: ففيه مساعدة لولادة الأمور على مشروعاتهم، اهـ.

وقد قال القرافى^(١): «والجود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين».

وقال عز الدين بن عبد السلام في قواعد الأحكام^(٢): «كل تصرف تناعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل».

هذا التبديل ليس نسخا

زعم بعض الناس ممن خالف هذا الرأي وحاربه - وغرضهم التشويش كما هو دأبهم - أن فتح هذا الباب «تبدل الأحكام»، يؤدي لا محالة إلى تبديل الشريعة وقلب أوضاعها، فكلمنا عن الناس مصلحة تركوا لها نصًّا؛ وهو رفع للأحكام الشرعية فيكون نسخا بالرأى، والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله

(١) الفروق ١ - ١٧٧

(٢) ٢ - ١٢١

صلى الله عليه وسلم ؛ وقد يصل الأمر الى ترك النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان .

والجواب : أن هذه الأحكام المتغيرة ليس فيها شيء من النسخ ، ولا يمكن لمخلوق مهما كانت منزلته أن يدعى ذلك ؛ وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال وتبدل المصالح ؛ فالحكم المبني على المصلحة يدور معها ، وكل مصلحة مستندة الى أصل ، فأصل الحكم موجود ، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته . وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة في الشريعة ، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها ، فإذا تغيرت الحالة وتبدلت المصلحة غاير لها الحكم بما يناسبها ، وقد يعود الى الحكم الأول الذي تركه بعد حين إذا دعت اليه المصلحة . وليس هذا شأن النسخ ؛ فإنه رقع الشارع الحكم الأول بحيث لا يبقى له وجود أصلاً ، ولا يجوز للمجتهد أن يرجع اليه بعد ما ثبت عنده نسخه ؛ فالتشابه بينهما إنما هو في ترك الحكم الأول الى الثاني فقط .

قال الشاطبي في موافقاته ^(١) : إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتاج في الشرع الى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعي يحكم به عليها ، اهـ .

واختلاف الأعراف يتبع اختلاف الحاجات والمصالح . ولنضرب لذلك مثلاً : طلاق الثلاث الذي وردت فيه الأحاديث الصحيحة أنه يقع واحدة واستمر العمل على ذلك عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدره من خلافة عمر رضي الله عنهما ؛ فلما تغيرت النفوس وتتابع الناس في الطلاق رأى ابن الخطاب بثاقب فكره أن يلزمهم به عقوبة وزجراً لهم عن الاسترسال في الطلاق ، كما صرح بذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما . فمذه مخالفة لظاهر الحديث للمصلحة ، وقد تحقق المقصود من ذلك التغيير في زمنه ، ثم تنابع الزمن وعاد الناس الى الاسترسال في الطلاق ولم يعد هذا الزاجر مفيداً ؛ فكيف السبيل إذاً ؟ أنفتق بهذا

الإيقاع كما فعل عمر رضي الله عنه وإن لم يحقق المقصود مدعين أن هذا شرع دائم لا يتغير ، ثم تمحل لإثبات مدعانا بأن ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نسخ ، وأنهم علموا الناسخ حين أقدموا على تشريع هذا ، متعلمين بأنه لا يليق بأصحاب رسول الله أن يخالفوا الحديث المجرد الرأي ؟ أم ذنود إلى التشريع الأول ونفتى بالوقوع واحدة كما صرحت الأحاديث ، ونضرب صفحا عن دعوى النسخ التي لا يسدها إلا مجرد تعصب جماعة من الفقهاء لها ، وترك هذا الزاجر الذي أصبح لا يفيد ما فعل لأجله ، ثم نبحت عن زاجر آخر يوقف الناس عن التردى في هذه المهواة التي هي أبهى الحلال إلى الله ، ونفوض تحديد وبيان نوعه إلى أولى الرأي الناضج من العلماء الذين آثام الله حظا وافرا من الفقه والبصر بأحوال الناس وما فيه مصلحتهم ؟ .

مثل آخر : كانت الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على النسيئة لأن التناصر كان بها إذ ذاك ، فلما دون عمر الدواوين جعل العاقلة على أهل الديوان لا تتقارن التناصر من النسيئة اليهم : فلو وجد تناصر بغير النسيئة والديوان نقل الحكم إليه . ولا ينكر الفقهاء هذا ، بل قد اعترف به فقهاء الحنفية وصرحوا به : قال صاحب الهداية (١) بعد ذكر ما فعله عمر رضي الله عنه ما فسه ، ولهذا قالوا : لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالخلف فأهله ، اهـ

ظن الفقهاء أن ما روى عن الصحابة من مثل هذه الفتاوى التي جاءت للمصلحة والسياسات الجزئية التي ساسوا بها الأمة ، شرائع كلية أبدية ، فادعوا النسخ للتقدم والإحكام للتأخر وأنه لا يتغير أصلا . فالطحاوي (٢) من الحنفية يقول في مسألة الطلاق الثلاث ، فعل عمر ووافق الصحابة بدون إنكاره ، فكان ذلك أكبر الحجّة في نسخ ما تقدم ، لأنه لما كان فعلمهم جميعا فلا يجب به الحجّة ، كان كذلك إجماعهم على القول إجماعا يجب به الحجّة . ولما كان إجماعهم على القول بريئا من الوهم والزلل كان كذلك إجماعهم على الرأي بريئا من الوهم والزلل . وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على معاني جعلها أصحابه رضي الله عنهم من بعده على خلاف تلك المعاني لما رأوا فيه بما قد خفي على من بعدهم ، فكان ذلك حجة فاسخة لما تقدمه . ومثل ذلك بتدوين الدواوين والنسخ من بيع أمهات الأولاد وقد كن يبيعن

(١) الهداية بفتح القدير ٨ - ٤٠٣ (٢) شرح معاني الآثار ٢ - ٢٢

قبل ذلك ؛ والتوقيت في حد الخمر ولم يكن فيه توقيت قبل ذلك ؛ فلما كان ما عملوا به من ذلك ووقفنا عليه لا يجوز لنا خلافه الى ما قد روى أنه كان قبله على خلاف ذلك ، ا هـ

فهذه سلسلة إجماعات ، تساعد رتبها على بعضها وكلها مسندة إلا دعوى النسخ ، لما تقدم . ولا أدري ما الذى نسخ : أهو الإجماع ؟ وكيف يفسخ الإجماع مع الإجماع على أنه لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أم هو دليل الإجماع الذى خفى علينا وظهر لهم ؟ وأين كان هذا الدليل طوال ذلك الزمن ؟ أعليه البعض وأخفاه ؟ وما أبعداه ! أم لم يلقفوا عليه إلا ساعة قول عمر ؟ . كل هذه احتمالات مجردة عن البرهان ، بل يناقها قول عمر رضى الله عنه ، إن الناس تتابعوا في الطلاق فلو أمضيناه عليهم . لو حصل شيء مما يقولون لنقل اليها . على أن الإجماع لم يثبت ؛ فقد خالف بعضهم وأقوى بوقوعه واحدة . وكيف يصح مع هذه المخالفة القول بأنهم علموا النسخ حينئذ وعملوا به ، ولو صح النسخ لما خالف أحد ؟ .

وهذا الظن في غير محله ، ولا وجه له ؛ لأن النسخ لا يثبت بمجرد الادعاء ، ولو كان لما قام لدليل وجه ، لادعاء المخالف فيه النسخ . وعذر هؤلاء أنهم قلدوا مذهباً معيناً ثم أخذوا يدافعون عنه ولم يجدوا لهم سبيلاً يسلكونه في مثل هذه الأحكام إلا سبيل النسخ ، وفيه ما سمعت .

قال ابن القيم ^(١) في الطرق الحكيمة ، إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة ، فظننا من ظننا شرائع عامة لازمة للأمة الى يوم القيامة ؛ ولكل عذر وأجر ، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين ؛ وهذه السياسة التى ساسوا بها الأمة وأضعافها هى من تأويل القرآن والسنة ، ولكن هل هى من الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة ، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيقيد بها زماناً ومكاناً ؟ ا هـ .

وفي موضع ^(٢) آخر يقول : والسياسة موضع منزلة أقدام ومضلة أفهام ، وهو مقام ضحك ومعترك صعب ؛ فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق

(١) ص ١٨ . (٢) نفس المرجع ص ١٣ وما بعدها .

وجرموا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها . إلى أن قال : والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة ، وتقصير في معرفة الواقع وتزليل أحدهما إلى الآخر ؛ فلما رأى ولاية الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراه ما فهمه هؤلاء من الشريعة ، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك ؛ وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافي بحكم الله ورسوله ؛ وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، اه المقصود منه .

وأما قولهم إنه يؤدي إلى إهدار النصوص كلها ، فلا يلزمنا ؛ لأننا لم ندع تغير جميع الأحكام تبعا لتغير المصالح ، بل دعوانا في طائفة خاصة منها ؛ فإن من المصالح ما لا يتغير بتغير الأيام ، وهو كثير ، كمصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرة والقتل والظالم والغصب وما شاكل ذلك من المحرمات ، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح وما شابهها من المباحات . وهذه أحكامها لا تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها ؛ ومنها ما يتغير تبعا لتغير مصالحه ، وهو موضع نزاعنا . ولقد كان عدم الفصل بين النوعين أحيانا سببا من أسباب الخلاف بين الفقهاء ؛ فقد يرى بعضهم حكما لرسول الله صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدى لا يتغير ، بينما يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ، أي أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

قال ابن القيم في إغاثة اللهيان ، الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهد الأئمة ، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ؛ فهذا لا يتطرق إليه تغير ولا اجتهد مخالف لها وضع عليه . والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا ، كمقادير التعزيرات وصفاتها ، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة ، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة

الرابعة ، وعزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لئلا يمتدح منه من أمدى العقوبة الى غير من يستحقها من النساء والذرية ؛ وعزر بالمعصيات المالية في عدة مواضع . وعد مسائل ثم قال : وكذلك أصحابه تنوعوا في المنزلات بعده ، فكان عمر رضى الله عنه يخلق الرأس ويتقى ويضرب ويحرق حوانيت الخازن والقرية التي تباع فيها الخمر ، وحرق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه في التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة بكل نصحه ووفور عليه وحسن اختياره للأمة وحدثت أسباب اقتضت تعزيره لهم بما برؤدعهم لم يكن مثلها في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كانت ولكن زاد الناس وبالعصا فيها ، فمن ذلك أنهم لما زادوا في شرب الخمر وتابعوا فيه وكان قليلا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعله عمر ثمانين ونفى فيه . ومن ذلك اتخاذ دارا للسجن . ومن ذلك ضربه للنوايح حتى بدا شعرها . وهذا باب واسع أشبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة التي لا تغير بالعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما ، اهـ .

اعتراض على هذا الرأي وجوابه

قالوا : إن هذا الطريق يؤدي الى القول بأن الله لا يعلم مصالح عباده وهم أعلم بها منه سبحانه ، ولذلك وكلها إليهم ، وأباح لهم ترك النصوص من أجلها كما تقولون .

والجواب : أنا نعلم قطعا أن الله سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولو شاء لفصل أحكام الحوادث كلها صغيرها وكبيرها ما يتغير منها وما لا يتغير ، ولكنه شاء رفع الحرج عنا ووضع الإصر والأغلال التي كانت عند من سبقتنا . نكان من أكبر المصالح التي راعاها أن نعلم لنا أحكام العبادات ، ولم يدع منها شيئا إلا بينه ، فله سبحانه أنها لا تتغير ولا تبدل ، والمنصرد منها واحد لا يتغير ، وهو تعظيمه جل علاه بالخضوع له . وشرع للعاملات قواعد عامة صالحة للتطبيق على مدى الدهور والأيام ، ولم ينص فيها على الجزئيات ، إلا ما علم أنه دائم لا تغيره الأيام ، ولا يستغنى الناس عن مصلحته مادامت السموات والأرض ؛ كحل البيع ونحرىم الربا . ثم إن هذه القواعد وكلها

إلى أصحاب الملكات الفقهية يطبقونها حسبما تقتضى به مصالحهم ، ولم يجعلها ضربة لازب حتى يقع الناس في الحرج بعد أن فناء عنهم ، وما جعل عليكم في الدين من حرج ، وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، . وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها ، .

وعما ينبغي انبيه عليه في هذا المقام ، أن هذه الأحكام المتغيرة ، على اختلافها باختلاف أنظار المجتهدين وتوعها بتنوع البيئات والأزمان ، لا تخرج عن دائرة الشريعة . كيف وقد رسم الشارع طريقها وأباح لما سلكها ، ووعده المصيب والمخطئ . بعد بذل الجهد بالأجر عليها . فلا يظن ظان أن ما سلكه بعض العلماء - كالقرافي وشيخه عن الدين بن عبد السلام - في تقسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إمام وبلغ ومفت وقاض ، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام البديوية إلى إمامته - يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة إلى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذي لا شبهة فيه أن هذا النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة ، وركن عظيم من أركانها . ومن تتبع أبوابها وجد القرآن مصرحاً بأصلها كالبيع والإجارة والرهن والقرض والربا ؛ والسنة جاءت متممة لذلك ، فأباحث السلم ، وشرعت الهبة ، وحرمت بيع الغرر والمعدوم ، وبيع الحصاة ، واللامسة والمناذبة التي كانت شائعة في الجاهلية ، وشرع الخيار وبين مدته ، إلى غير ذلك مما هو معلوم .

ثم جاء الصحابة رضي الله عنهم فأكلوا أحكام ما جدد من الحوادث في زمنهم . وهكذا سار من بعدهم .

وكون هذه الأحكام أخذ بعضها بالاجتهاد المتغير ، لا يخرجها عن الشريعة ، بل هي أحكام شرعية يصدق عليها أنها شريعة ، استناداً لأدلة جواز الاجتهاد والاستنباط ؛ ولأن الشارع الحكيم كلفنا العمل بما يؤدي إليه اجتهادنا ولم يكلفنا سواه .

نتيجة هذا البحث :

علم بما سبق موقف المصلحة من النص ، وأنها إذا تعارضت معه في أبواب

المعاملات والعادات التي تغير مصالحها ، أخذ بها . . وليس هذا إهدارا للنص بمجرد الرأي ، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها . وأما إذا كانت المصلحة المتبادلة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا ، وإنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا عن أن يترك النص بها .

وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدورات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها ، والأحكام هنا لا تتغير إلا إذا ألجأتنا الضرورة إلى شيء أخذ به مقدرا بقدرها ، كما دل عليه قوله تعالى ، فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه . .

ويستفاد من هذا أنها تخصص النصوص في النوع الأول ، وهو في الحقيقة جمع بين الدليلين المتعارضين ، بحمل هذا على حالة وذاك على حالة أخرى ، أو حمل هذا على بعض الأفراد وذاك على البعض الآخر .

ومن أمعن النظر في هذا التعارض وجده صوريا فقط ، لأن النص ورد لمصلحة خاصة ، فلما انتهت انتهى عمله ، أو جاء معطلا بعلة خاصة ، فلما زالت هذه العلة انتهى العمل به . هكذا فهم الصحابة ومن بعدهم .



البحث السادس

في تعارض المصلحة مع الإجماع

وفي هذا البحث أسير على حذر، لأنني أشعر بخطورة الموقف، وليست الخطورة من ناحية الكلام على تعارض دليلين والفصل بينهما، بل من ناحية تصوير العلماء لذلك الإجماع بصورة العصمة، حيث ألقوا عليه سياجا منيعا من الإجلال، فوسموا المخالف له بالكفر والفسوق والعصيان، حسب اختلاف درجاته في القطع والظن كما صوره. ومن راجع كلامهم فيه كدليل من الأدلة، وإثباتهم له، وجد أدلته كلها ظنية لا تنفيذ قطعا؛ ولهذا اضطر فريق منهم إلى إثبات الإجماع بالإجماع، وفيه من الدور مالا يخفى على منصف ترك تعسفاتهم في محاولة المغايرة بين الإجماعين: الإجماع المستدل عليه، والإجماع الدال. ولما وجد فريق آخر أن هذا الطريق لا يثبت وأنه عدول عن سنن الاستدلال، خطأ المستدل على حجية الإجماع بالإجماع، وقال إنه عدول عن الدليل الصحيح، ثم امتدل على حججه بالتواتر المعنوي شارحا ذلك بأن كل دليل من أدلة الإجماع وإن كان ظنيا لا يفيد قطعا، إلا أن مجموع النصوص الواردة فيه تفيد القطع حيث اتفقت على المعنى، والتواتر المعنوي كالتواتر اللفظي في إثبات القطعية

ونحن إزاء هذا لا تنكر كون التواتر المعنوي كاللفظي، بل تقبل ذلك متى تحقق. ولنا من الذين يتمسكون بحرفية النصوص، والذي نريده من هذا القائل أن يثبت لنا التواتر المعنوي هنا، ولن نجد إلى ذلك سبيلا حيث النصوص من الأحاديث، التي وردت في الإجماع معدودة، وطرقها محصورة في دائرة ضيقة لا تحقق تواترا معنويا إذا وزناها بميزان التواتر اللفظي، من حيث اشتراط عدد مخصوص من الرواة على قول، أو اشتراط رواية عدد يؤمن تواترهم على الكذب، كما هو الرأى المنصور.

وإذا ما أخصينا النظر عن أدلة حجته ، وسلمنا أنها تفيد الحجية ، فأنازع الإجماع كثيرة ، منه ما هو قطعي ، ومنه ما هو ظني كما قسموه . ولو سلمنا جدلا أن كله قطعي فتحقق الإجماع شيء ، ونقله اليينا بطريق له قيمته شيء آخر ، لا بد منهما في التسليم بأن هنا إجماعا . أما مجرد دعوى الإجماع فلا وزن لها .

وأخيرا نقول : سلمنا كل هذا : أنه حجة ، وأنها قطعية ، وأنه تحقق ، وأنه نقل اليينا بطريق صحيح ، ولكن نبحث بعد ذلك في الحكم المجمع عليه : أهو من الأحكام الثابتة التي لا تتغير ، على معنى أن مصلحته لا تتغير كالعبادات والمقدرات المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحدود الثابتة ، أم أنه من الأحكام المتغيرة ، وقد كان إجماعهم عليه لتحصيل هذه المصلحة الخاصة ، كإجماع الصحابة مثلا على جعل الندية على أهل الديوان لما انتقلت النصرة اليهم ، أو إجماعهم على إرتفاع الطلاق الثلاث زجرا للمعتدين في الطلاق ؟ . فإن كان من النوع الأول فلا نزاع في أنه لا عمل للمصلحة في مقابله ، وإن كان من الثاني ننظر في الحكم المجمع عليه ، فإن وجدناه لا يزال محصلا للمصلحة فيها ، وإن وجدناه أضحي لا يحصلها فالعمل بالمصلحة واجب مادام هذا الحكم شرع دائرا مع المصلحة ، ومجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكفي في أبديته ، بل لا بد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير ؛ ولن يجد المخالف سبيلا الى ذلك ، إلا إذا أثبت أن مصلحة الحكم لا تتغير . وإذا كان الشارع شرع بعض الأحكام دائرا مع المصلحة فمن خالف ذلك فقد ناقض مقصود الشارع . ولا يعقل أن الأمة تجمع على مخالفة قصد الشارع . وأكبر الظن عندى أن الحكم الذي منشؤه المصلحة المتغيرة لا يتحقق إجماع عليه إلا في بعض الصور النادرة ، كما إذا جمع كل المجتهدين بلد واحد مثلا ، فإن الحاجات مختلفة باختلاف الناس ، متنوعة بقنوع الأقطار ، متباينة بتيان الأزمان . فلو فرض وجود اتفاق عليه فليس ذلك إلا من طريق الصدفة . ومثل هذا لا يجعله شرعا مستمرا مادامت الدنيا باقية ، وإلا فأين اختلاف العادات والأعراف ؟

وإذا رجعنا بالإجماع الى سنده الذي هو الدليل على الحقيقة ، وجدناه لا يخرج عن كونه نصا أو قياسا أو مصلحة . فإن كان نصا فقد علت ما فيه ، وإن كان قياسا والاقيسة مختلفة ، فقياس شبهي ، وآخر طردى ، وثالث مناسب ، وكل هذه

لا تقوى على معارضة المصلحة التي ما شرع الحكم إلا لتحقيقها . وإن كان مصلحة فقد تغيرت فيجب الانتقال الى ما يحصلها . وكون الاتفاق وقع على الحكم الاول بقصد أو بغير قصد ، لا يؤثر في الحكم إلا بما قاله الفقهاء أن الحكم أصبح قطعيا لا يصح فيه الاجتهاد بعد أن كان ظنيا بجالا لاختلاف الأنظار . وهذه كما ترى لا تخرج عن كونها دعوى .

واقعد كثرت دعاوى الإجماع في عصور التقليد ، ومنها دعوى سدّ باب الاجتهاد والإجماع على ذلك ، تعصبا للمذاهب حين احترم النزاع بين الفقهاء ، فصار كل فريق ينسج للإجماع خيوطا حسبما يراه مؤيدا لمذهبه ، ويشترط له شروطا توافق مدعاه

والآن تعرض لبعض الأحكام التي خالف فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا فيما بعد .

فهذا عروة بن الزبير رضى الله عنه يقول فيمن تلصص في الإسلام وأتى حدودا ثم تاب قبل أن يُقدّر عليه ، إنه لا يقبل منه توبة ويقام عليه الحدود ، وإلا كان فسادا كبيرا ، نقله ابن جرير في تفسيره . وقد تقدم ، مع أن مثل هذا حصل في زمن عثمان رضى الله عنه ومن بعده في زمن علي رضى الله عنه ، وقبلوها منه على مرأى ومسمع من الصحابة ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان إجماعا منهم على ذلك كما يقول دعاة الإجماع ، وهو الموافق لكتاب الله .

خالف عروة هذا مراعاة للمصلحة التي قالها ، وهي دفع الفساد ؛ فهل يظن بذلك العالم الجليل وهو ربيب بيت النبوة أن يخالف هذا الإجماع للمصلحة ، وهو يعلم أنه لا يجوز ؟ .

وهذا سعيد بن المسيب وجماعة الفقهاء السبعة : يفتنون بجواز التسعير محافظة على مصالح الناس وأموالهم مع ورود النهي عنه وترك الصحابة له مجمعين على ذلك الترك ، وليس معهم مستند في هذا إلا العمل بتلك المصلحة . فأين كان الإجماع من هؤلاء ؟ .

وبعد ، فهذه بعض تصرفات سلف الأمة ، من إفتائهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة ما سمعه الناس إجماعا . ولو كان هذا منوعا لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجوز . ولقد تحرز العلماء قديما من مخالفة الإجماعات المدعاة محافظة على أعراضهم أن تنتهك بالقبيل والقال ، وعلى دينهم من الرمي بالكفر والإلحاد ؛ كل هذا في زمن كثير فيه الانصار والاعوان ، فإذا قيل هنا إجماع وقف الكل صامتا أمام هذا الإجماع حافى الرأس لإجلاله وإكباراً ، في الوقت الذي لو سئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انعقد ونقله الشيخ فلان ، وكفى .

وأنا أضخم صوتي الى صوت هؤلاء في أنه لا يجوز مخالفة الإجماع ، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت منقولا إلينا من طريق صحيح على حكم لا تتغير مصلحته على مدى الأيام .

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالا . كيف وقد قال ابن حنبل رضى الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله : « ومن ادعى الإجماع فهو كاذب ؛ لعل الناس يختلفوا . هذه دعوى بشر المريسي ^(١) والأصح . ولكن يقول : لا نعلم الناس يختلفوا أو لم يبلغنا . وفي رواية المروزي عنه « كيف يجوز للرجل أن يقول : أجمعوا ؟ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمم ، لو قال إنى لم أعلم بخالفنا كان ، وفي رواية أبي طالب « هذا كذب ، ما أعلمه بأن الناس يجمعون ، ولكن يقول : ما أعلم فيه اختلاف ، فهو أحسن من قوله إجماع الناس » وفي رواية أبي الحارث عنه « لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس يختلفوا » . ومن قبله أنكر ذلك الشافعى ، ولفظه « ما لا يعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعا ^(٢) » .

وأما تعارض المصلحة مع القياس ، فإن كان القياس شبيها ، قدمت عليه ، لأن ذلك لم يعتبر إلا لسكونه يظن فيه تحصيل المصلحة ، فإذا انتفت بأن ترتب على

(١) نسبة إلى مريس قرية بمصر . وقيل هم جنس من السردان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفى المتكلم . توفى سنة ٢١٩ هـ بغداد كان مرجعا حكى عنه أقوال شتى في القول بخلق القرآن . وناظر الشافعى وكان يلحن في النحو كثيرا .

(٢) راجع إلام الموقعين ١ ص ٢٣ . ٢ ص ٢٣٥ .

وبعد ، فهذه بعض تصرفات سلف الأمة ، من إعانتهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة مدسماه اءس رجاء . ولو كان هذا دواعيا أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجوز . ولقد تحوز العناء قديما من مخالفة الإجماعات المدعاة مخالطة على أعراضهم أن قنك بالقبيل والقب ، وعلى دينهم من الرى . ككفر والإلحاد ؛ كل هذا في زمن كثر فيه الانصار والاعوان ، نأد قيل هنا إجماع وقف لكل عامنا آءه هذا الإجماع حان الرأس إحلالا وإكباراً ، في الوقت الذى لوسش فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انعقد ونقطة الشيخ فلان ، وكفى .

وأنا أضم صوتى الى صوت هؤلاء في أنه لا يجوز مخالفة الإجماع ، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت متقولا إلينا من طريق صحيح على حكم لا تتغير مصلحته على مدى الأيام .

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالألا . كيف وقد قال ابن حنبل رضى الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله : « ومن ادعى الإجماع فهو كاذب ؛ لعل الناس يختلفوا . هذه دعوى بشر المريسي ^(١) والأعم . ولكن يقول : لا نعلم الذين احتفروا أو لم يبلغنا . وفي رواية المروزي عنه : « كيف يجوز للرجل أن يقول : أحصوا ؛ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمم ، لو قال إني لم أعلم مخالفا كان . وفي رواية أبي طالب : « هذا كذب ، ما أعلمه بأن الناس يجمعون ، ولكن يقول : ما أعلم فيه اختلافا ، فهو أحسن من قوله إجماع اداس ، وفي رواية أبي الخارث عنه : « لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس يختلفوا ، ومن قبله أنكر ذلك الشافعى ، ونقطة : « ما لا أعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعا ^(٢) » .

وأما تعارض المصلحة مع القياس ، فإن كان القياس شعبيا ، قدمت عليه ، لأن ذلك لم يعتبر إلا لكونه يظن فيه تحصيل المصلحة ، فإذا انتفت بأن ترتب عل

(١) نسبة إلى مرسى قرية بمصر . وفيه م جنس من السردان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفى المتكلم . توفى سنة ٢١٩ هـ بقباد كار مريضا حكى عنه أقوال شذية في القول بحلق القرآن . وناظر الشافعى وكان يلحن في النحو كثيرا .

(٢) راجع إلام المرفعين ١٠ ص ٢٢ ، ٢٣ ص ٢٣٥ .

العمل به مفسدة أو مصلحة مرجوحة ، تعين العمل بالمصلحة الراجعة ، وإن كان مناسباً فينظر في مصلحته التي عمل به من أجلها ؛ فإن كانت راجحة وهو لا يزال يحصلها فلا عمل بالمصلحة في مقابلته ؛ وإن كانت مرجوحة أو أصبح لا يحصل مصلحته ، بل يترتب على العمل به مفسدة ، ألغى وعمل بما يجلب المصلحة . ومن تأمل "جمل" الأقيسة التي قالها المتأخرون بناء على أصول أئمتهم ، حرّموا بها كثيراً من المعاملات بناء على شبه بعيد أو تكلف زائد ، وجدها من هذا القبيل ، وهو الذي تنادى بإعادة النظر فيها .

وأما تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى ، وهذا إنما يكون في المصالح المرسلة ، فالجهد يوازن بين المصلحتين ثم يعمل بالراجحة ، وعند تساويهما يعمل بأيتهما شاء ؛ وكذلك في المفسد إن تعارضت مفسدتان ، يدفع أعظمهما ضرراً عند رجحان إحداها على الأخرى ، أو يدفع واحدة منهما عند التساوى . هذا إذا لم يمكن جلب المصلحتين معاً أو دفع المفسدتين ، فإن أمكن ذلك وجب عليه . وإن اجتمع في أمر مفسدة ومصلحة ، نظر للراجح وفعله ، سواء كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة ، وعند التساوى يقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة ، هذا إذا لم يمكن الجمع بينهما .

وبما يقع به الترجيح هنا عموم المصلحة ، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، كما يقدم دفع المفسدة العامة على دفع المفسدة الخاصة .

وبما ينبغي التنبيه عليه هنا أن المصالح في هذه الدار ، وكذا المفاسد ، ليست متمحضة ، بل المصلحة تشوبها مفسدة ، والمفسدة تخالطها مصلحة . وهذا مشاهد لا يحتاج إلى برهان ؛ قال تعالى : "ويلوكم بالشر والخير فتنة" . وحيثئذ يكون فهم المصلحة والمفسدة باعتبار ما غلب ، ويصرف النظر عن المغلوب . والله أعلم .

البحث السابع

في موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة
وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها

إن القارىء في هذه الأصول المدونة ، الباحث عن نصيب المصلحة منها ، يجد ، قليلا لا يتناسب مع مكانتها في الشريعة ومنزلتها عند الأئمة أنفسهم ، فلا باب عقد لها ، ولا فصل شيد فيه أركانها كالقياس والإجماع مثلا ، بل كل ما يقف عليه كلمات بحملة ، وعبارات مبهمة ، ودعاوى كثيرة بأن الأئمة لم يعملوا بها ، وأن الذى أعطاهم قسطا غير قليل هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه ؛ بيد أن من أتباعه من ينكر هذه النسبة أو يضعفها برغم تواترها واشتارها على ألسنة العلماء جيلا بعد جيل .

وهذا شئ يلفت النظر ويورث العجب ؛ كيف ترك الأئمة رضى الله عنهم طريقة الصحابة ومن بعدهم من العمل بالمصلحة طرفة واحدة ؟ وهل ما نسبته علماء الأصول إليهم له حظ من الصحة ، أو هو وليد الزمن وما أحاط به من ظروف كما قلناه من قبل في مسألة المناسب المرسل ؟ ولا يكتفى الباحث المنصف في حكمه أن يرسلها كلمة بالمنع موافقة لهؤلاء ، أو يخالفهم مستندا إلى بعض عبارات بحملة تفيد أن الأئمة كلهم عملوا بها ، غير أن الذى توسع فيها مالك رضى الله عنه كما قلناه عن القرافي وابن دقيق العيد والزرکشی وغيرهم .

لذلك رأيت توسيع الدائرة ، بالبحث عنها في الفقه مرة ، وفي الأصول مرة أخرى . بحثت جاهدا عن ذلك ، وكنت كلما اعترضتنى عقبة دلتها بتجديد عزيزتى ومضاعفة همى ، حتى انتهى بى البحث أولا إلى أن أقرب الموضوعات إليها في فقه هؤلاء وأصولهم ، هو مسائل الاستحسان . فاستأنفت بحثا جديدا في هذا الاستحسان باعتباره دليلا من الأدلة استندت إليه الفروع الكثيرة في المذاهب المختلفة ، خاصة مذهب الحنفية الذين صوروا الاستحسان بصورة بعيدة عن الواقع في بعض نواحيها .

الاستحسان عند الحنفية

القياس والاستحسان كلتان شغلنا حيزاً كبيراً في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وكثر دورانهما على السنين حتى تردد صداهما في الآفاق . وهذه كتبهم مشحونة بتلك العبارات : القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ، الحكم في تلك الحادثة كذا ولكننا نستحسن كذا ، الاستحسان يقضى بهذا ، والقياس عكسه وبالنسبة نأخذ .

لم يرد عن أبي حنيفة رضي الله عنه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذاك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنواناً على دليل في نفسه مرة ، ومصرحاً به في حلقة الدرس مرة أخرى . فبينما هو يقول في شأن الرجم : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان ، على خلاف القياس ، إذ يقول فيمن أكل ناسياً ، لولا قول الناس لقلت : يقتضى ، يعنى به الحديث المروى في أكل النامى ، تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ، وفي رواية عنه ^(١) : لولا الرواية لثلث بالقياس .

ويروى محمد بن الحسن في جامعه الكبير عن إمامه كثيراً من هذا ، منها : لو ^(٢) شهدوا بالزنا فقتل بجلده فلم يكمل الحد أو كمل ثم شهد شاهدان بالإحصان فالقياس أن يرجم ، ويدراً عنه الرجم وما بقى من الحد في الاستحسان . وفي بعض النسخ : القياس أن يرجم ولكننا نستحسن فيدراً عنه حد الرجم وما بقى من الحد ؛ لأننى أكره أن أرجمه وقد أقت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان في زنا واحد فلهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان . وقال أبو يوسف : يرجم إلا أن يكون قد كمل حد الضرب ، فإن كمل درأت عنه الرجم ، وهو قول محمد .

(١) حجة الله البالغة - ١ ص ١٦١

(٢) ص ١٦٥

كما يحدثنا حديثاً عاماً يمثل مبلغ نبوغ إمامه في الاستحسان وتفوقه على التلاميذ والآخران ، فيقول : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه ، حتى إذا قال : أستحسن ، لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل ، فيذعنون جميعاً ويسلمون له . »

سلك تلاميذه من بعده طريقى القياس والاستحسان مع براعة نادرة من غير أن يقولوا فيها قولاً بالتحديد ، كما هو معهود عند أهل الاصطلاح في الأزمنة المتأخرة . ومبلغ ما وصلنا عنهم كلمات مطلقة كما عن إمامهم .

فأبو يوسف في كتاب الخراج ^(١) يقول : « ومن فجر بامرأة حرة فماتت من ذلك فعليه الدية والحد ، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فعليه الحد ، وكذلك لو فجر بأمة ثم اشتراها حديثاً به ، ولو فجر بأمة فقتلها فإنى أستحسن أن ألزمه الدية ولا أحده ؛ وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خمرًا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بيعة . وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الآثار ؛ فأما القياس فإنه يمضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس فإنه يلزمه الحكم بها إذا سمعه يقر بذلك . »

وفي موضع ^(٢) آخر يقول : « وأما المرتدة إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فأمر الإمام بقسمة تركتها بين ورثتها ولها زوج فلا ميراث لزوجها ، فإنها حين ارتدت فقد حرمت عليه وصار لها غير زوج . ولو كانت هذه المرأة ارتدت وهي مريضة فماتت من ذلك المرض أو لحقت بالدار على حال المرض فقبض الإمام بموتها ، فإنى أستحسن أن أورثها من زوجها في هذه الحالة ، وأفرق بين ردتها في صحتها وردتها في مرضها الذى ماتت فيه . وبه كان أبو حنيفة رحمه الله يقول . وليس هو بقياس ، القياس أن لا ميراث للزوج ، كانت الردة في المرض أو في الصحة . »

وفي موضع ^(٣) ثالث يقول : « في المسال الذى يوجد مع الأعوص : إنه يحبس

(١) ص ١٠٨

(٢) ص ١١١ الخراج .

(٣) ص ١١٢ .

حتى يحمي صاحبه ، فإن أقام البيعة أخذه ، وإلا يكن له بيعة ، فإن كان رجلا ثقة عدلا أميناً ليس بمتهم على ادعاء ما ليس له ، له أن يحلفه على ما ادعى من ذلك ، ثم يدفعه إليه ويضمنه إياه إن جاء مستحق لشيء مما كان دفع إليه . وهذا استحسان ، لأنه ربما لا يمكن الرجل البيعة على متاع أو مال أنه له وهو في نفسه ثقة ليس بمن يدعى ما ليس له . ونقل عنه غير هذه كثير في كتاب الأمان .

وهذا تليذه محمد بن الحسن يذكر في جامعه الصغير القياس والاستحسان في موضعين ، وفي جامعه الكبير في مواضع كثيرة موضحاً مذهب إمامه وتليذه الأكبر ، ثم يضم رأيه استحساناً أو قياساً إليها أو إلى أحدهما ، وأحياناً يخالفهما . يقف على ذلك من طالعه . وكذلك في مبسوطه في مسائل عدة : منها ما نقله ابن الهيثم (١) عنه أنه سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة في الصلاة فيركع عنها هل تجزئه ؟ فيقول : أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ؛ وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد . وبالقياض نأخذ .

ونقل عنه أنه عد الاستحسان من حملة الأدلة ، وأن العالم به مع باقي الأدلة يسهل الاجتهاد في كل شيء من أموره .

روى ابن عبد البر (٢) قال : قال محمد بن الحسن ، من كان عالماً بالكتاب والسنة ، ويقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبما استحسنت فقهاء المسلمين ، وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ، ويمضيه في صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر به ونهى عنه ؛ فإذا اجتهد وفطر وقاس على ما أشبه ولم يأل ، وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به ، اهـ .

نقد الناس أبا حنيفة وأصحابه في استحسانهم ، وتوالت الطعون من كل فريق ؛ فالمحدثون وفقهاءهم من ناحية ، والمتكلمون من ناحية أخرى ، والكل ما بين قائل : مشرعون بالهوى ، أو تاركون حديث رسول الله بالرأى .

(١) فتح لقدير ١ ص ٣٨٧ في باب جود التلاوة .

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢ ص ٦١

فالإمام الشافعي في رسالته يقول : لا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان ، ولو جاز تعدى القياس وتعطيله الى الاستحسان ، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرم من الاستحسان ، والاستحسان قلنذا ١ . وفي كتاب الآم ، إن من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيماً ورضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه .

ونقل عنه لغزالي في منخوله أنه قال : من استحسّن فقد شرع . واشتهرت هذه المقالة عنه على ألسنة العلماء وفي كتبهم . وإنكار ابن السبكي في كتابه الاشباه والنظائر وجودها في كلام الشافعي ، لا بردها ، لأن مبلغ عليه أنه لم يقف عليها ، وليس في هذا حجة على من وجدها أو سمعها . على أن كلمة الآم السابقة تفيد معناها ، بل هي أصرح في إنكار الاستحسان والقول به من تلك العبارة . وهذا داود الظاهري يقول في أصوله على ما نقله ابن (١) السبكي في ترجمته : والحكم بالقياس لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز .

ماذا يفعل أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات ؟ أيتفقون موقف المستسلم المعترف بأن إمامهم شرع بهواه فيدخلون أنفسهم تحت هذا الحكم الصارم الجائر ؟ أم يدافعون عن المذهب وإمامه ويردون تلك الشبهات ؟ نعم وقفوا موقف المدافع ، فكشفوا عن هذا الاستحسان ، وأنبتوا أنه دليل شرعي ، وليس تشريعاً بالهوى . ولكن ما نوع هذا الدليل وما منزله بين الأدلة المتفق عليها ؟ أهو نص أم إجماع أم قياس ؟ أم هو شيء آخر وراء هذه الأدلة ؟

ها تنوع العبارات ونضطرب المقولات وتكثر التعريفات ، فمن قائل إنه دليل يفتدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ؛ ومن قائل إنه العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى يتمتضى العدول ؛ ومن قائل غير هذين بما يشبههما . ولما كان أمثال هذه التعريفات لا تقنع خصماً يقول إن الأدلة أربعة فقط والاستحسان خامس خارج عنها لم يبق دليل من الشارع على اعتباره . عرفه الجصاص بتعريف آخر فقال : الاستحسان هو ترك القياس

(١) الطينيات الكبرى الثانية - ٢

الى ما هو أولى منه ، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما ، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه وهذا أغض أنواعه . وثانيها : هو تخصيص الحكم مع وجود العلة ، وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس .

وبالرغم من بيانه نوع الدليل المستحسن به وحصره له في الأربعة ، لم يسلم لم الخصوم ، فوجهوا نقدهم إلى هذه التعريفات كلها .

أما التعريف الأول ، فقد قال الغزالي فيه : إنه هوس ، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقق ، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لنصحها الأدلة أو تزيفه ، أما الحكم بما لا يدري ما هو ، فن أين يعلم جوازه : أبصروا العقل ، أو بسمع متواتر ، أو آحاد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك .

وأما الثاني ، فهو وإن بين صورة الاستحسان عند الحنفية من أنه إخراج صورة عن حكم نظرهما إلى حكم آخر لمقتضى ، إلا أنه لم يبين نوع ذلك المقتضى . على أن فيه شيئا آخر وهو شموله للعدول عن العام إلى الخاص ، وعن المنسوخ إلى الناسخ ، وليس هذا عذم باستحسان . ويلزم على هذا التعريف أنهم يتركون الدليل القوي إلى الضعيف حينما يقولون نترك الاستحسان وتأخذ بالقياس ، كما روى عن الإمام وصاحبيه : وفيه من الفساد ما لا يخفى .

وأما الثالث ، فهو وإن بين نوع الدليل المستحسن به وأنه غير خارج عن الأدلة المتفق عليها ، إلا أنه يرد عليه أنهم يتركون الدليل القوي بالضعيف حينما يقولون : القياس كذا ، والاستحسان كذا ، وبالقياس تأخذ .

إزاء هذا كله اضطر متأخرو الحنفية إلى بيان هذا الاستحسان بيانا شافيا يدفع كل ما قيل ويقتنع الخصوم ، فقالوا : إنه يطلق بإطلاقين : الأول : إطلاق خاص ، وهو : قياس خفي في مقابلة قياس جلي ، وهو المشهور في الأصول . والآخر إطلاق عام وهو : كل دليل في مقابلة قياس جلي أعم من أن يكون نصا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا . وهذا هو المشهور في الفقه . فالاستحسان عند الفقهاء لا يخرج عن هذه الأربعة . ثم أخذ هؤلاء المتأخرون يقسمون كلا من القياس

الحنى ومقابلته الجلى باعتبار الصحة والفساد مرة، وباعتبار القوة والضعف مرة أخرى، ليدفعوا ما قيل عن إمامهم إله يترك الدليل القوى ويعمل بالضعيف إذا قال : ترك الاستحسان وتأخذ بالقياس . فقسم غير الإسلام القياس الجلى الى قسمين : ما ضعف أثره ، وما ظهر فساده وخفيت صحته . وقسم الحنى كذلك الى ما قوى أثره وما ظهرت صحته وخفى فساده ؛ قال : فإذا اجتمع أو بما قدم الاستحسان ، وعند اجتماع ثانيهما يقدم القياس ، لأن العبرة بالصحة وقوة الأثر .

وشمس الأئمة السرخسى يقول : والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلى وضعيف الأثر فسمى قياسا ، والآخر حنى قوى الأثر فسمى استحسانا ، أى قياسا مستحسنا . فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور . وقد بقوى أثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به ؛ فانقسم القياس الى قسمين ، والاستحسان الى قسمين .

وهذا صدر الإسلام يقول فى شأن ترك الاستحسان الى القياس : إن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيرا كان استحسانا تسميه ومعنى ، وإذا كان القياس أكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى ، والاستحسان معنى هو القياس ، ١ هـ .

بهذا أذعن الخصم وسلم حتى قال : الحق أنه لا يوجد استحسان يختلف فيه ما دام علم المراد منه وأنه لا يخرج عن الأدلة المشهورة ، واشتهر ذلك فى كتب متأخرى الشافعية ، وحملوا مقالة الشافعى السابقة على الاستحسان بالهوى الذى لا يستند الى أصل شرعى ، ولم يبق للمخالف بعد هذا التحديد إلا النزاع فى التسمية متعللا بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفعلوا ذلك . وهذا سهل الدفع حيث ورد ما يبنى عن هذه اللفظة فى الكتاب والسنة ، فلا معنى للنزاع فى الاسم بعد تسليم المعنى .

ثم يحىء بعد هؤلاء صدر الشريعة ويتعقب حصر الأقسام فيما سمعت ، فيقول : وأهم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين ، وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين ، فلماذا أوردت الأقسام الممكنة عقلا ، فقلت : وبالتقسيم للعقل ينقسم كل الى ضعيف الأثر وقويه ، وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا فى صورة واحدة وهى أن يكون قوى الأثر والقياس ضعيفه ، وفى الصور الثلاث القياس راجح ؛ وإلى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما ، وصحيح

الظاهر فاسد الباطن وبالعكس . فهذه أقسام أربعة لكل من القياس والاستحسان ، فيجرى التعارض بينهما على هذا التقسيم على ستة عشر وجها . ثم أخذ بين الراجح والمرجوح من هذه الصور من غير أن يذكر لنا مثالا واحدا . ولعله فرح بهذه الاحتمالات العقلية التي هي أشبه بمسألة حسابية منها بقاعدة أصولية ، مغفلا أنه يتكلم على أصول الفقه المأخوذة من الفروع . ويأتي بعده ابن الهمام ويحكي هذا التقسيم في تحريره ، ويوضح صور التعارض فيها من غير ذكر مثل لذلك . ومثله في هذا المولى خسرو في مرآته ، وصاحب المسلم وشارحه ممن أتى بعدهم . والكل يحكي غير ناقد ولا معترض . ويعلم الله أنه ضياع للوقت في غير ما يفيد ، وكذا للأذهان من غير جدوى ، وتعقيد للأصول التي جعلوها طريقا للاستنباط . ولكنه التقليد والدفاع عن المذهب . ونحن لو جاربناهم وأخذنا هذه الأقسام ووضعناها في كفة ميزان الأقيسة الذي نصبوه لخنفت بها ، ولما لاقت قبولا ، حيث شرطوا الملاءمة والنأثير واعتبار الشارع كما سبق .

وبعد ، فهذه صورة مصغرة لما قاله الأصوليون من الحنفية في هذا البحث . وإنا واقفون هنا وقفة لدلي بما نراه . والله أسأل أن يعصمني من الزلل ، ويهديني إلى صواب القول ونافع الحديث ، فأقول وبالله التوفيق :

إذا كانت هذه الأصول وضعت لفقه الحنفية مستمدة من فروع المذهب ولم تنقل صراحة عن الإمام وصاحبيه ، فكان لزاما على الباحث أن يرجع بهذه الأصول إلى تلك الفروع ويسير بهما في طريق واحد ، فإن توافقا سلما ورضى بهما حكما عليها ، وإن التوى أحدهما وند عن صاحبه ، وقف عند الفروع وترك هذه الأصول . وهنا يقول كما قال الحموي ^(١) في شرحه على الأشباه والنظائر ، لا عبرة بما في كتب الأصول إذا خالفت ما في كتب الفروع . . . وهي كلمة وإن قالها في سبب خاص إلا أنني أعتبر عمومها حيث يسير العموم .

تصفحت مسائل الاستحسان في فقه الحنفية في مشهور كتبهم ووضعت منها جملة كبيرة أمامي ، وأخذت أطبق هذه الأنواع المذكورة في أصولهم على تلك

المسائل ، فوجدت صعوبة في التطبيق . ومريد إخضاعها لا بد وأن يركب من
التكلف ، ويسير في طريق التحايل شوطا بعيدا .

والذي ظهر لي بعد طول البحث أنهم تكلفوا في موضعين :

الموضع الأول : جعلهم القياس المقابل الاستحسان بأنواعه قياسا أصوليا
مع أنه يبدو في أغلب الصور بمعنى القاعدة العامة المأخوذة من مجموع الأدلة
الواردة في نوع واحد ، أو بمعنى مقتضى الدليل العام .

الموضع الثاني : حصرهم الاستحسان في هذه الأنواع الأربعة : النص
والإجماع والقياس والضرورة ، حتى إن بعضهم أرجع المستحسن بالضرورة
إلى قياس خفي أو إجماع سنده الضرورة ، مخافة أن يقال إن الضرورة ليست
من الأدلة المشهورة المعترف بها ، مع أن أنواعه تربو على الثمانية كما يظهر ذلك
من عرض طائفة من المسائل وتقسيمها وبيان ما فيها إن شاء الله .

أما النوع الأول : فن المعلوم أن لكل إمام من الأئمة قواعد عامة وكليات
اجتهادية أخذها من مجموعات الأدلة : بأن يعمد إلى طائفة الأدلة الواردة في نوع
واحد ويجمع بينها باحثا عن ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها
راجحها ومرجوحها ، ثم يستخلص من ذلك قاعدة عامة يطبقها على الجزئيات الكثيرة
ما وقع منها ؛ وما لم يقع يفرضه ويعطيه حكمه ؛ فإن لم يجد دليلا يعارض هذه القاعدة
طرد عمومها ولم يستثن من أفرادها شيئا ، وإن جاء ما يعارضها في بعض جزئياتها
نظر في هذا الدليل ، فإن ألفاه صحيح السند والدلالة عمل به في محله ، واستثنى ذلك
الفرد من تلك القاعدة ، فيكون لهذا الفرد حكمان متعارضان : حكم باعتبار دخوله
تحت المفهوم الكلي الذي ورد فيه دليل عام أو جملة أدلة ، وحكم مخالف لهذا أنبته
له الدليل الخاص ؛ هذا الحكم الأخير يسميه بعض الأئمة حكما مستحسنا على خلاف
القياس ، وهذا العمل استحسانا بدليل كذا ، نص أو أثر أو غيرهما . وبعضهم
لا يسميه بهذا الاسم بل يطلق عليه أنه مستثنى من الحكم العام . وإن وجد ذلك
الدليل ضعيفا لا يقوى على معارضة الأصل العام رده وسماه شاذا . وقد يجد المجتهد
بعد تكوين القاعدة أو تأصيل الأصل العام أن تطبيقها على فرد من أفرادها

يلحقُ بالناس الحرج أو يُقْتَرُ عليهم المصلحة ، فيستثنى ذلك الفرد ويثبت له حكماً يدفع ذلك الحرج أو يحصل تلك المصلحة ، ثم يسمى هذا العمل استحساناً ، والحكم الأخير عنده مستحسن بضرورة أو حاجة أو ذيرهما .

ولو كان الأئمة كلهم دونوا أصولهم ورسموا لنا كيفية استنباطهم ، لوجدنا ذلك واضحاً جليلاً على قرة هذه الأصول وتلك القواعد .

واليك ما قاله الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته ^(١) عند الكلام على الخبر الذي يقاس عليه والذي لا يقاس عليه :

« قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية في الحر المسلم يقتل خطأ مائة من الإبل ، وقضى بها على العاقلة ، وكان العمدي يخالف الخطأ في القود والمأثم ، ويوافق في أنه قد تكون فيه دية ، فلما كان قضاء رسول الله في كل امرئ فيما لزمه إنما هو في ماله دون مال غيره إلا في الحر يقتل خطأ ، قضينا على العاقلة في الحر يقتل خطأ ما قضى به رسول الله ، وجعلنا الحر يقتل عمداً إذا كانت فيه دية في مال الجاني ، كما كان كل ما جنى في ماله غير الخطأ ، ولم نقس ما لزمه من غرم بغير جراح خطأ ، على ما لزمه بقتل الخطأ . فإن قال قائل : وما الذي يغرّم الرجل من جنايته وما لزمه غير الخطأ ؟ قلت قال الله : وآتوا النساء صدقاتهن نحلة . وقال : وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي . ثم ساق الآيات التي أوجبت تحرير الرقبة على المظاهر وجزاء قتل الصيد وكفارة الإيمان . ثم قال : وقضى رسول الله أن على أهل الأموال حفظها بالنهار ، وما أفسدت المواشي بالليل فهو ضامن على أهلها . ثم قال : فدل الكتاب والسنة وما لم يختلف المسلمون فيه أن هذا كله في مال الرجل بحق ، وجب عليه لله أو أوجبه الله عليه للآدميين بوجوه لزمته ، وأنه لا يكلف أحد غرمه عنه ، ولا يجوز أن يجنى رجل ويغرم غير الجاني إلا في الموضع الذي سنه رسول الله فيه خاصاً من قتل الخطأ وجنائه على الآدميين خطأ . ثم قال : والقياس فيما جنى على بهيمة أو متاع أو غيره - على ما وصفت - أن ذلك في ماله ، لأن الأكثر المعروف أن ما جنى في ماله فلا يقاس على الأقل ويترك

(١) ص ٥٤٩ وما بعدها

الأكثر المعقول ويخص الرجل الحر يَقْتُلُ الحر خطأ فتعقله العاقلة وما كان من جناية خطأ على نفس وجرح خبراً أو قياساً ، ا هـ .

فهذا صريح فيما قلناه . جمع رضى الله عنه النصوص الموجبة للغرامات كلها وأخذ منها حكماً عاماً جعله أصلاً يطبق على ما لم يص عليه ، وهو : أن ما جناه الإنسان أو ألزمه لا يتحملة عنه غيره ، إلا في الموضع المستثنى بالنص ، وهو القتل الخطأ ، فإن الهدية فيه على العاقلة .

وقال ابن تيمية في فتاويه (١) : منع الشافعي بيع الغرر كغيره ، وأدخل فيه أنواعاً لم يدخلها غيره ، من الحب والتمر في قشره ، الذي ليس بصوان (٢) كالأبلاق والجوز والموز في قشره الأخضر والحب في سنبله . كل ذلك في الجديد . وروى عنه أنه ذكر له أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع أصول الحب حتى يشتد ؛ فدل على جواز بيعه إذا اشتد وإن كان في سنبله ، فقال : إن صح هذا أخرجه من العام ، أو كلاهما قريباً من هذا ، ا هـ .

وما روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه من الفروع يدلنا على أنه قُبِعَ القواعد وأصل الأصول بما فهمه من كتاب الله وما وصله من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم هذه القواعد بعد ذلك في أمرين : أخبار الآحاد أولاً ، وتفريع الفروع وقروض المسائل ثانياً . فتراه إذا روى له حديث عرضه على هذه الأصول ، فإن وافقها قبله وعمل به ، وإن خالفها رده وسماه شاذاً ، إلا إذا تعددت طرقه ورواه الجمهور - كما يقول أبو يوسف عليك بالحديث بما رواه العامة - فإنه حينئذ يقبله ويعمل به ، ويستثنى حكم ما يدل عليه من العموم ، ويسميه استحساناً .

يقول ابن عبد البر في الانتقاء : وإن كثيراً من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد المدول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عنده من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً ، ا هـ .

(١) - ٢ من ٢٧٨

(٢) صوان الشيء : رعاؤه الذي يحفظ فيه

وأبو زيد الدبوسي^(١) يقول : « إن خبر الواحد متى ورد مخالفا لنفس الأصول لم يقبله أصحابنا ، ومثل له بحديثين : الأول « من مس ذكره فليتوضأ » فإنه ورد مخالفا للأصول لأنه ليس في الأصول انتقاض الطهارة بمس بعض أعضائه ؛ والثاني حديث المصراة لأنه ورد مخالفا لنفس الأصول إذ ليس في الأصول عقد ينسخ فيأخذ أحد المتعاقدين رأس المال وأضعافه ، وهذا يؤدي إلى ذلك ، لأنه إذا اشترى شاة بنصف صاع من تمر فوجدها مصراة ، فلوردها مع صاع وقيمة الصاع أضعاف قيمة الشاة وهو رأس ماله وليس له نظير في الشرع . . هذا وإن تنال في ذلك التصوير كما تكلف في دفع ما ورد عليهم من قبولهم بعض أخبار الآحاد الأخرى كحديث الوضوء ببيذ التمر وغيره : بأن مثل هذا لم يخالف الأصول بل خالف قياس الأصول .

وليت شعري ما الفرق بين الموضعين ، حتى يجعل الأول مخالفا لنفس الأصول والقواعد ، ويجعل الثاني مخالفا لقياس الأصول ١٢ .

اللهم إنه عمل غير مستقيم حمله عليه التعصب لمذهب إمامه وتقليده في كل ما نقل عنه ، ومحاولة إظهار إمامه بمظهر المعصوم الذي لا يخطئ . في كثير ولا قليل . وماذا عليه لو قال إن هذه الأحاديث جاءت مخالفة للقواعد العامة ولكن الصنف الأول لم يصح عند الإمام صحة الصنف الثاني فقبل هذا ورد ذلك .

ولولا ثبوت ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه لما ساغ للكرخي أن يتكلم بهذه العبارات^(٢) « الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق . . » الأصل أن كل خبر يحمى بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتاج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على التوفيق . .

وهل يسوغ لمسلم أن يتكلم بهذه الكلمات ، مع أنها تبدو نابية عن حدود الشريعة لولا ما عرفه عن إمامه من أنه استقرأ موارد الشريعة وأدلتها حسب جهده فحرف ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وبمحملها ومفسرها ومحكمها

(١) تأسيس النظر ص ٧٧ .

(٢) رسالته في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية مع تأسيس النظر ص ٨٥ .

ومؤولها، ثم اتصل أصولاً عامة فإذا وُجدَ بعد ذلك ما يخالف قول الإمام حل على يحمل من هذه المحامل ١.

بهذه الأصول استطاع أبو حنيفة الإمام أن يخضع مدينيات العراق المعقدة لشرعة الله . وبهذه القواعد تمكن الإمام الأعظم من أن يفرض المسائل ويتمدر وقوع الحوادث ويفتق فيما وقع وما لم يتم استعداده للبلاء ، كما قال لقنادة (١) : « إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج عنه » . وبهذه الطريقة قوى على مسطرة البيئة التي عاش فيها وإقناع السائلين فيما فرضوه وقد رُوه من فروض تخطت حدود الإمكان الى ساحة الاستحالة وعدم التصور . وهذا مثال واحد من تلك الأسئلة يصور لك مبلغ ما وصلوا إليه من الفروض :

روى الخطيب (٢) البغدادى : أن رجلاً سأل أبا حنيفة : متى يحرم الطعام على الصائم ؟ قال له : إذا طلع الفجر . فقال له السائل : فإن طلع نصف الليل ؟ فقال له أبو حنيفة : قم يا أهرج . كما روى مثل هذه الحادثة مع تليذه أبي يوسف (٣) . قال أبو يوسف لرجل في مجلسه كان يطيل الصمت : ألا تسكلم ؟ فقال بلى ، متى يفطر الصائم ؟ قال : إذا غابت الشمس ، قال : فإن لم تغب الى نصف الليل ؟ فضحك أبو يوسف ، وقال له : أصبت في صمتك وأخطأت أنا في استدعاء نطقك ! ،

ومثلاً الأئمة رضى الله عنهم في تعميم القواعد العامة واستثناءهم مواضع الحاجة ، لم يكتفوا مبتدعين في ذلك ، بل هى طريقة الشارع الحكيم في تشريع الأحكام . يقول العز بن عبد السلام في قاعدة المستثنيات (٤) من القواعد الشرعية ما نصه : اعلم أن الله شرع لعباده السعى في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما فى ملازمة مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعى في درء مفسد الدارين أو فى أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما فى اجتنبه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ورقق بهم . ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ؛ وذلك جار فى العبادات والمعاملات وسائر التصرفات ، أم

(١) تاريخ بغداد - ١٣ - ٣٤٨ . (٢) نفس الجزء - ٢٥٢ . (٣) - ١٤ - ٢٤٨ .

(٤) قواعد الأحكام - ٢ - ١٣٨ .

ومن يستقرئ الشريعة يحد من ذلك الشيء الكثير ؛ فالقرآن حرم الميتة في جميع الأحوال واستثنى منها حالة الاضطرار لما يلزم من طرد الحكم العام فيها من الحرج العظيم المؤدى الى هلاك بعض النفوس ؛ وأمر بإقامة الصلاة في غير آية ، وأرسل لهم جبريل ليعلمهم كيفيتها فأمرهم يومين كاملين ؛ ثم أمرهم بالمحافظة على هذه الصلاة ، حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، وبعد ذلك رخص لهم في قصرها كمية وكيفية في صلاة السفر والخوف ، وأباح الجمع في بعض الأوقات ، كل ذلك رفعا للحرج والمشقة التي تلحقهم إن هم كلفوا بالإتمام ، كما هو مقتضى الدليل العام . والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المعدوم ، ولما كان طرد هذا العموم يلحق ببعض الناس العنت ويضيع عليهم الرفق ؛ رخص في السلم وهو فرد منه . ونهى عن مبادلة المسال المتحد النوع إلا متساويا يدا يدا ، ورخص في القرض وهو نوع من ربا التسيئة دفعا لحاجة الناس وتوسعة عليهم ، حتى إنه صلى الله عليه وسلم اقترض وزاد عند انرد ، وأخبر أن هذا من مكارم الأخلاق . وكذلك رخص في العرايا وهو نوع من ربا الفضل لما وجد طرد العموم يؤدي الى حقوق الأذى بالمعري إن دخل المعري في وسط تخيله ، وبالمعري إذ قد يجر المنع الى منع العرايا . والقرآن حرم النظر للأجنبية ، ورخص الرسول صلى الله عليه وسلم في النظر الى المخطوبة ، وعند الحاجة كالشهادة والقضاء والمداواة وغير ذلك .

هذه المستثنيات كلها سماها القائلون بالاستحسان استحسانا ، والمنسكح له معترف بالاستثناء فيها ، ويبقى نزاعه في إطلاق اللفظ فقط .

ومن تأمل مسائل الاستحسان كلها وجدها لا تعدو المسائل التي خرجت عن حكم نظائرها ، سواء كان ذلك بنص الشارع كما في المستثنيات بالنص ، أو كان باتفاق المجتهدين كالمستحسن بالإجماع أو برأى مجتهد وحده تبعا للمصلحة الخاصة . وهذه هي المسائل التي قالوا عنها إنها على خلاف القياس ، ومنعوا القياس عليها . وهي التي على خلاف القواعد كما سماها عز الدين بن عبد السلام في مقاله السابقة . وفي عبارات أخرى له ، منها قوله ^(١) : « إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب

(١) ٢٥ - ١٠٨ .

إبقاؤها الى أوان لجذاذها والتمكن من سقيها بها ، لأن عذرين مشروطان بالعرف فصارا كما لو شرطاهما بلفظه . فان قيل : لو باع ماشية وشرط سقيها أو علفها على البائع أو شرط إبقاها في ملك البائع مدة فإن ذلك لا يصح ، فلم يصح هذا الاشتراط هما ؟ قلنا . لأن الحاجة ماسة اليه وحامته عليه ، فكان من المستنثات عن القواعد تحصيل المصالح هذا المقعد .

وفي موضع آخر ^(١) يقول : وإنما خولفت القواعد في الوقف ، حيث فيه إخراج المنافع الى غير مالك كالوقف على بناء القنابر والمساجد ؛ لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية الى يوم الدين ، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد في أمره تحصيل المصلحة . ومن ذلك الوصايا خولفت فيها القواعد تحصيل المصالحها ، نظرا الى الاموات إذا انقطعت حسناتهم الى رفع درجاتهم وتكفير سيئاتهم بحسناتهم ، فجاز فيها تراخي القبول عن الإيجاب ، لأن شرط القبول الاتصال بالإيجاب ، فإن تأخر تأخر يشترط بالإضراب عن القبول بطل سلطان القبول ، لأن الإيجاب موجب لسلطان القبول للقبول في المدة التي يعتبر فيها مجيبا للوجوب غير مضرب عن جوابه ، وهذا معتبر باتصال الكلام ، اهـ .

وقال إمام ^(٢) الحرمين : إن تحمل العاقلة الدية خارج عن القاعدة التي هي اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالظمان . ثم قال : إن مثل هذا لا يعقل معناه ، وهي في مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه .

وعلماء الحنفية أنفسهم قد اعترفوا بأن المسائل المستحقة خرجت عن القواعد العامة . ففي المسلم ^(٣) وشرحه : انفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة ، ومثل له بالعرايا عند الشافعية .

ويقول الحوى في غمز ^(٤) عيون البصائر في معنى قاعدة : إذا ضاق الأمر اتسع ، ; المراد بالاتساع : الترخص عن الأقيسة وطرده القواعد . والمراد بالضيق : المشقة ، اهـ .

(١) ٢٠ ص ١٥٢ . (٢) البرهان ص ٢٨٧ . (٣) ٢٠ ص ٢٤٤

(٤) ١٠ ص ١٩٧

والزيلي^(١) في شرح الكنز عند الكلام على بيع الرقاة يقول : ومن مشايخ سمرقند من جعله بيعاً جائزاً مقيداً ببعض أحكامه ، منهم الإمام نجم الدين النسفي ، وقال : اتفق مشايخنا في هذا الزمان فيلوه بيعاً جائزاً مقيداً ببعض أحكامه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع ، حاجة الناس ولتعاملمهم فيه ، والقواعد قد ترك بالتعامل ، وجوز الاستصناع لذلك ، اهـ وقال سعد أفندي في حواشيه على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم : أقول : فأين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ؟ .

إذا تم هذا وعرفنا أن الاستحسان هو إخراج فرد من أفراد العموم وتخصيصه بحكم آخر تحصيله لمصلحة أو دفع مفسدة سواء كان ذلك بنص ورد فيه أو باجتهاد المجتهد تبعاً للمصلحة - ظهر ما في قولهم : الاستحسان كل دليل في مقابلة القياس ، من تفسيرهم لهذا القياس بالقياس الأصولي ، وحصرهم الدليل المقابل لدليل الاستحسان في القياس فقط ، مع أنه قد يكون فصلاً عاماً وقد يكون قياساً . ويظهر أن مذنباً ذلك على ما يبدو لي ، والله أعلم :

أولاً : هو تصريح أنهم بلفظة القياس في مقابلة الاستحسان ، ولم يكن للقياس معنى في عصر هؤلاء الأصوليين إلا ذلك المعنى المخصوص الذي ثار نزاعهم حوله إثباتاً ونقياً ، فتكلفوا في حمل لفظة القياس عليه .

وثانياً : هو أنهم لما تنازعوا في الاستحسان وطال نزاعهم فيه ، أرادوا تصويره بصورة الدليل القوي المعارض لدليل أضعف منه ، لحملوا الدليل المقابل له في جميع الصور قياساً ، وهو آخر الأدلة الأربعة في القوة بالاتفاق .

وهذا خطأ ، لأن لفظة القياس لفظة اصطلاحية ، وقد كانت قبل هذا الزمن تشير في طريق أوسع دائرة من هذه الدائرة الضيقة التي حصروها فيها ، ولم تلبس هذا الثوب الضيق إلا في عصورهم المتأخرة ، حينما استحكمت النزاع بين أتباع الأئمة . فهذا الإمام الشافعي يسوى بين لفظي القياس والاجتهاد ويجعل مدلولهما شيئاً واحداً . وعبارته في الرسالة : قال : فما القياس ؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد الخ . بيدنا غير المتأخرون أهل الاصطلاح بينهما بالعموم

(١) تبين الحقائق - ص ٥٠ ص ١٨٤ باب الإكراه

والخصوص ، فجعلوا القياس خاصا والاجتهاد عاما . ومرادنا أن الالفاظ عند
الائمة أطلقت على معاني قد تخالف ما أطلقه عليها المتأخرون .

ويقول الغزالي^(١) : « ولفظ القياس اصطلاح للفقهاء ، فيختلف إطلاقها بحسب
اختلافهم في الاصطلاح ، فليست أرى الإطناح في تصحيح ذلك أو إفساده ، لأن
أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ ، لا »

وأنت إذا صرفت النظر عن كل ما قبل ، ونظرت الى ذلك الفرد الذي خرج
بالاستحسان عن حكم نظائره ، وجدته لا يخفى : إما أن يكون داخلا تحت مفهوم
لفظ عام ورد في ذلك العام نص معين أولا ، بأن كان ذلك الفرد ليس داخلا
تحت مفهوم عام كذلك ، بل أشبه فردا أو أفرادا آخر ثبت لها حكم خاص بنص
أو غيره .

فالاول : كبيع السلم فإنه فرد من أفراد بيع ما ليس عند الإنسان الوارد فيه
الحديث « يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك » . فبالنظر لهذا الحديث يكون
بيع السلم منبها عنه ، ولما ورد الترخيص فيه الذي عبر عنه الراوى بقوله : « ورخص
في السلم » ، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم إشارة الى جوازه ، من أسلف
فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم ، الحديث ، خرج عن حكم
النهى وصار مباحا . فالتعارض هنا بين حديثين : حديث عام بالمنع له ولغيره ،
وآخر خاص بالإباحة له ، وما له الى تخصيص نص بنص لا معارضة نص لقياس .
ولقد اعترف بهذا بعض الأصوليين ، ولكنه حاول بعد ذلك جعل التعارض بين
النص والقياس الجلى محافظة على ضابطهم للاستحسان .

يقول الغزالي في حاشيته على التلويح عند ذكر هذا المثال : « فإن قيل : هذا
تخصيص العام بالآثر وهو : لا تبع ما ليس عندك ، قلنا : سلطنا كونه تخصيصا
لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الآثر ، لا »

وأنت خير بأنه لا قيمة لهذا القياس هنا في إثبات حكم في بيع السلم حتى
يعارض الآثر المرخص فيه ، لأن الفرض وجود النص العام الشامل له ، وعند
وجود النص يستغنى عن القياس .

(١) المستمل ٢ ص ٢٨٥

والثاني كقول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فتألت : حضت ، وكذبها الزوج ، فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج ، قياساً على أمانته من قوله لها : إن دخلت الدار فأنت طالق أو كلمت فلاناً فأنت كذا ، فقالت : دخلت أو كلمت ، وكذبها الزوج . والاستحسان أنها تصدق قياساً على قولها له انقضت عدتي ، وكانت بالحيض ، أو قالت : إني حامل ، لأنها أمانة على ما في رحمها بدلالة قوله تعالى ، ولا يحل لمن أن يكتن ما خلق الله في أحشائهم . . .
فالتدريس هنا بين قياس وقياس . ولعل هذا النوع هو الذي قال فيه محمد بن الحسن رضى الله عنه إخباراً عن إمامه : كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فيتصرفون منه فإذا قال استحسان لم يلحقه واحد منهم . لأنه اغتص أنواع الاستحسان كما قال الجصاص ، لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة في الملاحظة وبراعة في الاستنباط وإطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها .

وبناء على هذا نقول : إن أراد هؤلاء المعروفون بالقياس القياس الأصولي ، فغير مسلم في جميع الأنواع ، وإن أرادوا به شيئاً آخر فليظروه .
والمالكية الذين واقفوا الخفية في القول بالاستحسان لم يقصروا الدليل المقابل للاستحسان على القياس الخاص ، بل صرحوا بأنه أعم منه .

فهذا ابن العربي يعترفه فيقول ، والاستحسان عندنا وعند الخفية هو العمل بأقوى الدليلين ؛ وذلك أن العموم إذا استمر ، والقياس إذا اطرده ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان ، من ظاهر أو معنى ؛ ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ؛ ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس . ويرى مالك وأبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة الخ ، ونقل عنه الشاطبي في الاعتصام تعريفاً آخر وتقسيماً للاستحسان ، فقال :
الاستحسان إشار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يمارض به في بعض مقتضياته ، وينقسم إلى أقسام : منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة أو للإسیر لرفع المشقة وإيثار التوسعة ، أ هـ .

وقال "شاطبي" (١) عند الكلام على مثال من الأمثلة التي ذكرها للاستحسان :

(١) الاعتصام - ٢ ص ٣٢٤

شئ ، . فمقتضى هذا أن الزوج لا يرث من زوجته المرتدة لأنها كافرة وهو مسلم
ولكنه استحسان الإرث في صورة ردتها في المرض نظراً للمصلحة وتأديباً لمثلها
إذا أرادت أن تفر من ميراث زوجها . وما أشبه هذا بفعل عثمان رضى الله عنه
في توريث المبتوتة في مرض الموت على خلاف الأصل ١ . وكذلك قوله في مسألة
تصديق الرجل الثقة في دعواه مع يمينه : وهذا استحسان لأنه ربما لا يمكن الرجل
البيئة على متاع أو مال أنه له الخ ؛ القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العام وهو
حديث « البيئة على المدعى واليمين على من أنكر » فكل مدع لا يصدق إلا ببيئة
وهذا الرجل لم يؤيد دعواه بالبيئة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولكنه استحسان
تصديقه دفعاً للحرج عنه وحفظاً للبال لأنه في هذه الحالة قد لا يتمكن من إحضار
البيئة . فهذه الصورة استثنيت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى
الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا ببيئة ، أخذنا من الحديث السابق ،
وهذه الصورة استثنيت من هذا الأصل .

والخلاصة : أنه إذا قبل القياس في هذا المسألة كذا ، والاستحسان كذا ،
لا يتعين أن يكون القياس بمعناه الأصولي ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ،
وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العام الوارد في هذا النوع ، وقد يكون بذلك
المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبهها لمقتضى آخر ،
وهو أنواع كثيرة كما سنبين ذلك في البحث التالي .

الموضع الثاني : ما به الاستحسان ، أو الأمور التي يترك بها القياس ، وهي
كثيرة يقف عليها المتابع لمسائل الاستحسان في الفقه غير متقيد بما قالوه في كتب
الأصول ؛ فقد يكون بالنص وبالإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة
الخلاف وبالقياس الخفي وغير ذلك .

النوع الأول : الاستحسان بالنص ، ويدخل تحته جميع الصور التي استثناهما
الشارع من عموم نظائرها . ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والأصل
فيه عدم الجواز للنهي ، لا تبع ما ليس عندك ، وهو عام ، ولكن استثنى هذا
لحاجة الناس ، وهو بيع المقاليس كما يقول الفقهاء ، لأن المشتري يحتاج إلى

ثى ، . فقتضى هذا أن الزوج لا يرث من زوجته الموثدة لأنها كافرة وهو مسلم
ولكنه استحسن الإرث في صورة ردها في المرض نظرا للمصلحة وتأييدا لمثلها
إذا أرادت أن تضر من ميراث زوجها . وما أشبه هذا بفعل عثمان رضي الله عنه
في توريث المبتوتة في مرض الموت على خلاف الأصل . وكذلك قوله في مسألة
تصدق الرجل الثقة في دعواه مع يمينه : وهذا استحسان لأنه ربما لا يمكن الرجل
البيئة على مناع أو مال أنه له الخ : القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العام وهو
حديث : البيئة على المدعى واليمين على من أنكر ، فكل مدع لا يصدق إلا ببيئة
وهذا الرجل لم يؤيد دعواه بالبيئة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولكنه استحسن
تصديقه دفعا للمرج عنه وحفظا للمال لأنه في هذه الحالة قد لا يتمكن من إحصاء
البيئة . فهذه الصورة استثنت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى
الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا ببيئة ، أخذنا من الحديث السابق ،
وهذه الصورة استثنت من هذا الأصل .

والخلاصة . أنه إذا قيل القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ،
لا يعين أن يكون القياس بمعناه الأصولي ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ،
وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العام الوارد في هذا النوع ، وقد يكون بذلك
المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبهها لمقتضى آخر ،
وهو أنواع كثيرة كما سنبين ذلك في البحث التالي .

الموضع الثاني : ما به الاستحسان ، أو الأمور التي يترك بها القياس ، وهي
كثيرة يقف عليها المتبع لمسائل الاستحسان في الفقه غير متقيد بما قالوه في كتب
الأصول : فقد يكون بالنص وبالإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة
الخلاف وبالقياس الخفي وغير ذلك .

النوع الأول : الاستحسان بالنص ، ويدخل تحته جميع الصور التي استلها
المشروع من عموم نظائرها . ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والأصل
فيه عدم الجواز للنهي ، لا تبع ما ليس عندك ، وهو عام ، ولكن استثنى هذا
حاجة الناس ، وهو بيع المفائيس كما يقول الفقهاء ، لأن المشتري يحتاج إلى

الاسترباح لتفقة عياله ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لا بد من كون المبيع نازلا عن القيمة فيربحه المشتري . والباقي قد يكون له حاجة في الحال إلى السلم وقدرة في المال على المبيع بسهولة ، فتدفع به حاجته الحالية إلى قدرته المالية ؛ فلهذه المصالح شرع السلم . وقد قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء المدينة وهم يسلفون السنة والسنتين فأقرهم عليه بعد أن نظمه لهم . من أسلف فليسف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ، الحديث . فإذا كان هذا البيع من أفراد بيع المعدوم الذي ليس عند الإنسان بشئله ، وهو عموم الحديث ، واستثناء الرسول صلى الله عليه وسلم منه للحاجة كما يقول الراوى بعد روايته حديث النهي ، ورخص في السلم ؛ فيكون القياس هنا بمعنى الأصل في مثله المأخوذ من الدليل العام .

ولا داعي للقول بأنه على خلاف القياس على بيع المعدوم الذي قامت عليه المعركة بين الحنفية وبين ابن القيم وشيخه ، حيث أنكرا كونه على خلاف القياس قائلين بأنه على وفق القياس الصحيح قياسا على البيع الذي أجل فيه الثمن ، لأنه نزاع لفظي ، فإن القائلين بأنه على خلاف القياس مرادهم قياس الباب أى قاعدة بيع المعدوم ، وهذا لا يمنع من موافقته لقياس آخر وهو الذي ادعاه المخالفون ، ولما جاء هذا مخالفًا لقاعدته القرينية منه الذي هو فرد منها بحكم الدلالة اللغوية أو الشرعية الألفاظ ، سموه مشروعا على خلاف القياس .

ومنه الإجارة : فإنها عقد على المنافع وهي معدومة ، والأصل في المعدوم عدم صحة تملكه ولا إضافة التملك إليه ، ولكن النص ورد بجوازها لحاجة الناس استثناء لها من هذا الأصل ، وليس هنا مقيس عليه حتى يقال إن القياس قياس أصولي .

ومن ذلك الوصية ؛ لأنها تملك مضاف إلى حال زوال الملكية ، والأصل في التملك الشرعي أن لا يضاف إلى زمن زوال الملك . خرج هذا الفرد عن أمثاله بالكتاب والسنة فمن بدد وصية يوصى بها ، والثلث والثلث كثير ، الحديث ؛ أباحه الشارع لحاجة الناس تداركًا لما فاتهم في حياتهم ، وليس هنا شئ يقاس عليه

إلا ما قالوه : لو قال لغيره ملكتك غدا كان باطلا ، فهذا أولى . وهذا النوع لا خلاف فيه ، وإنما النزاع في التسمية فقط .

ومن هذا النوع : بقاء صوم التامس بالحديث ، وقد سبق الكلام عليه .

ومنه جواز خيار الشرط على خلاف القياس الذي هو الأصل ؛ وذلك لأن مقتضى العقد اللزوم ، وهذا الخيار مانع منه ، فيكون جوازه بالنص استثناء له من قضية مقتضى العقد الممهودة في الشرع ، أو أنه إخراج فرد من أفراد الحديث منهي عن بيع وشرطه . إن صح ، وليس هنا قياس أصولي ، وإلا فأي القيس عليه ؟ ومنه إيجاب الغرة في الجنين ؛ لأن مقتضى القياس إما وجوب دية كاملة إن اعتبر إنسانا حيا ، وإما عدم وجوب شيء إن اعتبر ميتا ؛ فلما ورد الحديث خرج عن مقتضى القياس في الديات . وفي هذا يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : لو لا هذا الحديث لتملت فيه بارأى .

وقد يدخل في هذا المستحسن بالآثر عن الصحابي ، لأن وروده على خلاف القياس يجعله في حكم المرفوع ، مثل ما تقدم عن أبي يوسف في مسألة إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرأ أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة ، وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الآثر . فأما القياس فإنه يمضي ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ؛ بخلاف حقوق الناس الخ . والآثر هو ما رواه الإمام أحمد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال ^(١) : لو رأيت رجلا على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت له أحدا حتى يكون معي غيره .

النوع الثاني الاستحسان بالإجماع : وهو أعم من أن يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها ، أو على خلاف مقتضى الدليل العام ؛ ويمثل لهذا بالمثل السابق حيث لم ينكر أحد ، فكان إجماعا - كما يقولون . أو يكون بسكوته وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس إذا كان هذا الفعل مخالفا للأصل أو للدليل العام دعت إليه حاجتهم . ومثلوا لذلك بالاستصناع ، فإن

(١) متن المتنق ٢ ص ٩٤١

المجتهدين ، رأوا الناس يتعاملونه مع أنه من بيع المصنوع المنهى عنه ، لما دعت حاجتهم إليه ، فلم ينكروا ، فصار مستثنى بالإجماع . هكذا قالوا ، ولما ورد عليهم أن الإجماع هنا وقع معارضا للنص وهو الحديث فأين القياس المقابل لاستحسان بالإجماع ؟ أجابوا بأن النص صار في حق هذا الحكم مخصوصا بالإجماع ، فبقى القياس الباقي للجواز معارضا للإجماع ، فستطاعت إعتباره بمعارضة الإجماع . وهذا كما ترى التواء في التوجيه ، وتعايل لإثبات دعواهم الاستحسان بالإجماع في مقابلة القياس محافظة على ضابطهم الذي رسموه . على أن في دعوى الثبوت بالإجماع نظراً ؛ لأن هذا التعامل إما أن يكون حصل في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده ، فإن كان في زمنه فيكون الدليل هو تقرير الرسول إن كان الفاعل غيره ، أو فعلة إن كان هو المستصنع . وقد روى الزبلي ^(١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استصنع خاتماً ومنبراً . وحينئذ يخرج عن أن يكون مستحسناً بالإجماع ، فيلحق بالنوع السابق . وإن كان بعده فلا يخلو أن يكون قد وجد في جميع البقاع دفعه واحدة واطلع عليه المجتهدون كذلك ، أو حصل في مكان دون غيره ثم عم وانتشر ، واطلاع المجتهدين حينئذ يكون تدريجياً ، وأخيراً تم الإجماع . فإن كان الأول فلا شك أنه إجماع صحيح عند من يقول به ، ومستنده المصلحة أو الحاجة ، ودفع الحرج ، وفي إثبات ذلك مشقة بالغة ، بل ذلك لا يتصور وقوعه ، لأن الحاجات تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والبلدان ؛ ولا يعقل أن يندفع الناس كلهم إليه في لحظة واحدة ، لأنه ليس من الأمور الجبلية كالأكل والشرب مثلاً . وإن كان الثاني فنحن نسلم أنه بعد تقرر الإجماع يكون هو الدليل ، ولمكن قبل تفرره ما الدليل على ذلك والعرض أن لا نص ولا قياس ؟ أسكت المجتهد الأول بعد دليلاً ؟ لم يقل بذلك أحد ، أم معه دليل لم يصرح به ؟ وما هو ؟ لا شيء إلا أن كل مجتهد يعلم من شريعة الله خاتمة الشرائع أنها جاءت لمصالح الناس فلا تقف حائزاً أمام حاجتهم ، فالدليل الأول في مثل هذا هو حاجة الناس ومصالحهم ، وهي التي استند إليها في عدم الإنكار ، ولو لم يكن ذلك لكان كل من تعامل قبل تقرر الإجماع آثماً ، حيث عمل بغير دليل مخالف لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك المجتهد الذي سكنت قبل ذلك . ودعاة الإجماع لا يوافقون على هذا .

(١) ندين الحقائق ج ٤ ص ١٢٢

إذا تقرر هذا صح لنا أن نقول : المصلحة والحاجة يصح تخصيص النص بها ، وهو هنا حديث « لا تبع ما ليس عندك » ، ويكون انعقاد الإجماع على جواز الاستصناع إجماعاً على هذا . وقد يقال إن الحاجة هنا بمنزلة الضرورة وهي تبيح المحذور شرعاً . قلنا إنها استناداً إلى الواقع لا ينبغ حدة الضرورة ولا تقاربه ؛ لأنه يمكن تحصيل رغبات الناس بغير هذا ، بأن يفعل الصانع أنواعاً متعددة وأشكالاً متنوعة كالملابس والأحذية مثلاً ، ولا يعدم الطالب أن يجد طلبته في هذه الأصناف ، كما هو مشاهد اليوم .

ومن هذا النوع استحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين أجره وتقدير مدة البث ، فإن الناس فعلوا ذلك وتعاملوه من غير إنكار من أحد ، مع أن هذا إجارة ولا بد فيها من بيان المدة ، وهي واردة على استهلاك العين ولا بد من بيان مقداره . ففيها جهالتان : في المقنود عليه ، وفي المدة ، وكل واحدة منهما تكفي في إفساد الإجارة ، ولكن ذلك أبيع لحاجة الناس ، واتساهلهم عادة في أمثال تلك الأشياء بالإجماع . وقد يقال في هذا ما قيل في سابقه .

النوع الثالث الاستحسان بالضرورة : ومثلوا له بالحكم بطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها ، والقياس يقتضي أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً ، وكذا أرضه نجسة لم يستعمل فيها المطهر ، وهذا لأن الشارع طلب من إزالة النجاسات ، وما دام للنجاسة بقية . لا يتغير الحكم إلى الطهارة ، ولكن هذا النوع خرج عن ذلك الحكم العام لما يلحق الناس من المخرج العظيم لو كفوا استئصال النجاسات ، وليس في مقدورهم ذلك . أو يقال : إن مقتضى قياسها على الثياب والأجسام لا تطهر ، ولكن استحسن ذلك للضرورة .

يقول صاحب الهداية : « ومسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس . ثم قال إن وقعت فيها بكرة أو بعرتان من بعر الإبل والغنم لم تفسد الماء استحساناً والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل . ووجه الاستحسان أن آبار الغلوات ليست لها رموس حاضرة ، والمواشي تبحر حولها فتلقبها الريح فيها ، فجعل القليل عفواً للضرورة ، ولا ضرورة في الكثير ، وهو ما يستكثره الناظر إليه . وكذلك الشاة تبحر في الحلب بكرة أو بعرتين ؛ ترمى البكرة ، ويشرب اللبن لمكان الضرورة ، اهـ »

ومن هذا النوع الحكم بطهارة سؤر سباع الطير وهي تأكل النجاسات ومقارها لا يخلو عنها عادة ، ففقتضى قياسها على غيرها من سباع البهائم تكون نجسة ، ولكنها لما كانت تقض من الهواء ولا يمكن الاحتراز عنها خصوصا لسكان الصحارى والقفلات الذين لا يتمكنون من تخمير أو انهم ، حكم بطهارتها - وإن كان مع الكراهة - هذه الضرورة استحسانا ، إخراجا لها عن حكم أمثالها . وإن كانوا مثلوا بهذا للمستحسن بالقياس الخفى وتكلفوا فيه فقالوا : إن مقارها عظم وهي تشرب به فلا تخالط رطوبتها الماء . ولما ورد عليهم أنها تأكل النجاسات قالوا : إن عاداتها ذلك مقارها بالتراب بعد الأكل فيطهر ، وما بقى فهو قليل معفو عنه . ويقال لهم : هل وقفتكم على عادة كل طير واستقرأتم أحوالها من أنها تأكل فتدلك ، أم ذلك مشاهدة بعض الأنواع في بعض الأحيان ؟ وهل يصح أخذ حكم كل من استترأ بعض الجزئيات ؟ . على أنه قد ينزل من جوفها شيء حين شربها ، فأولى لكم أن تقولوا . إن الضرورة قضت بذلك ، كما صرح بهذا صاحب الكشف الكبير ، عبد العزيز البخارى ، وشارح المسلم .

ومن هذا النوع : جواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة ، وقبولها إذا مات الأصول أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر ، أو مرضوا مرضا يمنعهم من حضور مجلس القضاء . وزاد بعضهم ما إذا كان الأصل بخدرة لا تخالط الرجال ، أو مسجوننا ؛ مع أن الأصل في الشهادة المعاينة ، ومؤلا لم يعاينوا ؛ ففقتضى ذلك الأصل الذى دل عليه الدليل العام ، إذا رأيت ^(١) مثل الشمس فاشهد وإلا فذع ، عدم الجواز ، ولكن جوز ذلك حفظا

(١) قال الزيلعى في نصب الرأية ٤ ص ٨٢ : حديث « إذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فذع » قلت أخرجه البيهقى في سننه والحاكم في المستدرک عن محمد بن سليمان بن مفضل ثنا أبى ثناء عبيد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال : هل ترى الشمس ؟ قال نعم قال : هل مثلاً فاشهد أو ذع ، قال الحاكم حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وتعبه الذهبي في مختصره فقال بل هو حديث واه فان محمد بن سليمان بن مفضل صدقه غير واحد . قلت : رواه كذلك ابن عدى في الكامل والمفيل في كتابه وأعله بمحمد بن سليمان بن مفضل ، وأسنده ابن عدى تضيفه عن النسائي ووافقه . وقال : عامة ما يرويه لا يتابع عليه إسناده ولا متناه . اهـ

للحقوق من الضياع إذا مات الشهود ، ودفعوا للحرج الشديد الذي يلحقهم لو كفوا
بإحضار الأصول مع المرض الشديد أو الغيبة .

ومنه جواز الشهادة بالسماع في النسب والموت والنكاح والدخول وولاية
القاضي وإن لم يعين ، استثناء من ذلك الأصل العام السابق . لما يلحق الناس من
الحرج الشديد لو كفوا إحضار شهود عاينوا ، إذا أرادوا إثبات شيء من هذه ،
وقد لا يعين إلا امرأة كما في الولادة ، وقد يموت المعين كما في غيرها ، لحفظ المصالح
الناس ودفعاً للحرج عنهم جوزوا هذه الشهادة .

النوع الرابع : الاستحسان المستند إلى العرف . ومسائله كثيرة في الفقه ،
ويقتوع إلى أنواع : العرف الشرعي ، والعرف العملي ، وعرف التخاطب .

فن النوع الأول : إذا قال الرجل . مالي في المساكين صدقة ، فاقياس أن يلزمه
التصدق بجميع أنواع ماله ، لعموم اسم المال . وهو قول زفر . ولأنه لو قال : أوصيت
بثلث مالي ، صرف إلى ثلث جميع المال ، ولكنهم استحسوا قصر التصديق على ما
الزكاة فقط تقييداً لإيجابه بإيجاب الله تعالى . فإن الله أطلق المال في الزكاة مرئداً
به أنواعاً مخصوصة ، بخلاف الوصية فإنها خلافة كالميراث فلا تختص . وفي المسألة
مدرك آخر ، وهو أن الرجل لو ألزم التصديق بجميع المال كما قال ، لأصبح عالة على
غيره بعد أن كان في غنى عنهم ، والحياة مظنة الحاجة ، بخلاف الوصية فإنها تمتع في
حالة الاستغناء وهي ما بعد الموت ، فلا يلزم من صرف الوصية إلى جميع أنواع
المال لزومه في النذر . على أنها مقيدة بالثلث ، وما بقي فيه غناء للورثة . والشارع الذي
أطلق المال في الوصية ، لم يقيده بنوع دون نوع كما في الزكاة . ففي الحقيقة منشأ
الاستحسان هنا هو المصلحة والحاجة

وما أشبهه هذا بقول الإمام مالك رضي الله عنه فيمن حلف بطلاق كل
امرأة يتزوجها : إنه لا يعتبر هذا التعليق ويلغى ، لأنه يسد عليه باب النكاح ، مع
موافقته للحنفية في صحة أصل التعليق في غير هذه الصورة . قال ابن رشد (١) : وإنه
استحسان مبني على المصلحة ؛ وذلك أنه إذا عم فأوجبنا عليه التعميم ، لم يجد سبيلاً

(١) بداية المجتهد ٢ ص ٧٢ .

إلى السكاح الحلال ، فكان ذلك عتابة وحرجا . وكأنه من باب نذر المعصية ؛
وأما إذا خصص قلبي الأمر كذلك إذا أزمناه الطلاق ، ا هـ .

ومن ذلك : لو حلف لا يصلي ، فقتضى القياس أن يحث بمجرد الافتتاح ، كما
في الصوم حيث يحث بمجرد الشروع ، ولكنه لا يحث إلا بركعة تامة الأركان ،
لأن الصلاة في عرف الشارع عبارة عن هذه الأركان ، فالتم يأت بجميع الأركان
لا يسمى فعله صلاة ، بخلاف الصوم فإنه ركن واحد وهو الإمساك ، فيتكرر
في الجزء الثاني .

ومن النوع الثاني : قول الإمام محمد فيمن باع ثمرا وشرط بقاءه متى يتم
نضجه : إنه يصح في الاستحسان لعادة الناس ذلك : وفي القياس لا يجوز ، لأن هذا
شرط لا يتنضيه العقد ، وهو شغل ملك الغير : أو هو صفقة في صفقة : لأنه إما
إعارة أو إجارة في بيع ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في
صفقة . فهذا الاستحسان المستند إلى العادة التي منشؤها حاجة الناس ومصلحتهم ،
خصص الص العام ، وهو الحديث السابق إن صح ، أو الحديث الآخر ، نهى عن
بيع وشرط . .

ومن هذا ما قاله أيضا في جواز وقف المتقول استحسانا لتعامل الناس به .
والقياس لا يجوز .

ومن هذا النوع ما قاله فيمن استعار دابة فردها إلى بيت مالكتها فهلكت :
لم يضمن استحسانا ، لنعرف الناس الرد على هذه الحالة . والقياس في المسأل
المستعار أن يرد إلى مالكة في يده كالثوب وغيره .

ومن ذلك قولهم : إذا استأجر الرجل رجلا ليحمل عليه محملا وراكبين إلى بلد
كذا : جاز استحسانا ، وإن كان المحمل مجهولا ، ومثل هذا يفسد الإجارة لجهالة .
ولكن العرف قضى على ذلك ، فيصرف إلى المتعارف ، فأنفت الجهالة المزدية
إلى النزاع .

ومن النوع الثالث : قول الرجل : كل حل على حرام ، فالقياس فيه أن يحث
بمجرد النطق ؛ لأنه باشر فعلا حلالا مباحا وهو التنفس . والاستحسان يقيده
بالطعام والشراب ، للعرف .

ومن هذا النوع : قول الرجل : أوصيت الى جيراني : القياس فيه أن يقيد بالملاصقين عند أبي حنيفة : لأن الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة ؛ ولهذا اختصت الشقة بهم ، والاستحسان يشملهم وغيرهم من أهل محله ، لأنهم يسمون جيرانا في عرف التخاطب ، ولأن المقصود بهم ، وهو ينتظم الجميع . وهو مذهب الصاحبين . وفي الإملاء ^(١) بعد هذه المسألة قال أبو يوسف ومحمد : « فهو لاء جيرانه في كلام الناس ، » .

النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الخفي . وفيه يكون الفرد مترددا بين أصلين ، في كل منها حكم ثابت شرعا ، وقد أخذ شبا من كل منهما ، فيلحق بأقربهما شبا له ، وهذا لا يدرك إلا بعد التأمل . من ذلك ما قالوه في سور سباع الطير . وقد سبق أنه من قسم آخر .

ومنه قول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت ، وكذبها الزوج ؛ فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج قياسا على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار أو كليت فلانا فأنت طالق . وهذا هو الذي يقاوم ، لظهور الشبه ، ولكنها تصدق استحسانا ، قياسا على قولها للزوج إذا أراد منها شيئا : إني حائضة الآن ، وقولها : إن العدة انقضت إذا كانت بالحيض ، وقولها : إني حامل ؛ وذلك كله لأنها أمانة على ما في رحمها ، بدلالة قوله تعالى « ولا يحمل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ، فقد جعل سبحانه الإخبار عما في الرحم عامها بها ، فقبيل قولها فيه . وهذا هو القياس الخفي الذي لا يقف عليه إلا المجتهد . وعلى هذا تحمل مقالة الإمام محمد السابقة .

النوع السادس : الاستحسان احتياطا مراعاة للخلاف ؛ كما قالوا في السفه المحجور عليه : لو أراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا ، والقياس أن يمنع ، لأنها تطوع ، فصارت كاللحج تطوعا . ووجهوا الاستحسان بأن بعض العلماء قال بوجوبها فيمكن منها احتياطا مراعاة لذلك الخلاف .

النوع السابع : ترك مقتضى الدليل في اليسير لغايته ، تيسيرا وإيثارا للتوسعة

(١) نقله الشلب في حواشيه على شرح الكز ٦٠ ص ٢٠٠

ورفعنا للشقة ، كما قالوا في إهدار الوصف في الربا ، مع أن الدليل يقتضى التسوية فيه ، لأن في اعتباره سد باب البياعات .

وقولهم : إن الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لأن مبنى النوكيل على التوسعة .

ومن هذا قول الإمام محمد في مسألة من له على آخر مائة ، خلف لا يقبض منها درهما دون درهم ، ثم وزن له خمسين فدفعها إليه ، ثم وزن له خمسين أخرى فدفعها إليه ، حث في القياس ، ولم يحث في الاستحسان ما دام في عمل الوزن . فقد ترك مقتضى الدليل في ذلك القدر اليسير تيسيرا وتوسعة ، لأنه قد لا يتيسر له وزنها دفعة واحدة ، ولو اعتبر هذا القدر لوقع الخالف في حرج .

النوع الثامن : الاستحسان بالمصلحة . وأمثلة هذا النوع كثيرة : منها استحسان أبي يوسف توريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في المرض ، مع أن مقتضى الدليل العام عدم الميراث كما قال ، وليس ذلك بقياس القياس أن لا ميراث مطلقا سواء كانت الردة في الصحة أو المرض . ووجه الاستحسان هنا ليس إلا زجر المرتدة وأمثالها ، ومعاملة بنقيض مقصودها من الفرار من الإرث . وهذا كما ترى تخصيص للنص بالمصلحة كما بيناه من قبل .

ومنه ما قالوه فيمن سرق المرة الثالثة : إنه لا تقطع يده اليسرى استحسانا ، والقياس أن تقطع لأنها جناية موجبة للقطع كالأولى والثانية . وللحديث الذي رواه أبو داود ^(١) بسند إلى جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : « جيء بسارق إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « اقتلوه » فقالوا : « يا رسول الله إنما سرق » فقال : « اقطعوه » قال فقطع . ثم جيء به الثانية فقال : « اقتلوه » فقالوا : « يا رسول الله إنما سرق » قال : « اقطعوه » وكذلك في الثالثة والرابعة ، ثم قال : فأقْبِ به الخامسة فقال : « اقتلوه » قال جابر : فانطلقنا به فقتلناه ثم اجترأناه فألقيناه في بئر ورمينا عليه الحجارة ، أ هـ .

ووجه الاستحسان أن في القطع في الثالثة تفریت جنس المنفعة . وفي هذا يقول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : « إني لأستحي من الله أن لا أدع له بدا

يأكل بها ويستجى بها ، ورجلا يمشى عليها . فقد راعى مصلحة الرجل الخاصة .
والخفية هنا ادعوا إجماعا من الصحابة ، وفي ثبوت الإجماع نظر .

ومنه ما قالوه في المساقاة إنها تبطل بالموت لأنها في معنى الإجارة ، وهذا هو
الأصل في جميع الصور ، لكنهم استثنوا صورة ما إذا مات رب الأرض والخارج
'بسر' ، فحكوا فيها بقاء العقد استحسانا ، وللعامل أن يقوم عليه حتى يدرك وإن
كره الورثة ذلك ، دفعا لضرره ، وحفظا لمصاحته ، ولا يلحق هؤلاء ضرر منه .
ومن هذا النوع قولهم فيمن باع شيئا على أن يرهنه المشتري شيئا بعيه ، أو
يعطيه كفيلا حاضرا في المجلس ، فقبل ، جاز استحسانا ، والقياس لا يجوز لأنه صفقة
في صفقة وهو منهي عنه ، أو شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحدهما ، ومثله
يفسد للبيع عندم . وجه الاستحسان أن هذا الشرط ملائم للعقد لأنه استيثاق
وفيه مصلحة للعاقدين : أما المشتري فلأنه ربما ظهر هذا المبيع مستحقا لأجنبي ؛
وأما البائع فلأن فيه تسهila لتعامله مع الناس ، فلو منع من هذا لأحجم من لم يعرفه
عن مبايعته ، وفيه تفويت لمصلحته .

ومنه ما أفتى به الصحابيـان من تضمين الصانع إلا من شيء غالب ، كاخريق
الغالب ، والعدو المكابر ، لمصلحة الناس ، مع أن الأصل عدم التضمين كما قال
أبو حنيفة وزفر .

ومنه ما أفتوا به من جواز بيع الوصي مال الكبير الغائب ما عدا العقار ،
وقالوا إنه استحسان ، والقياس أن لا يملك شيئا من ذلك ، لأنه موكل بالحفظ
لا بالبيع ، كما أن الأب لا يملك ذلك على الكبير الحاضر . ووجهوا الاستحسان
بأن في البيع حفظ ما يتسارع إليه الفساد ، ومصلحة الغائب في ذلك ، حيث يكون
حفظ الثمن أيسر على الوصي ، ولو منعاه من البيع لآدى إلى ضياع المال . وأما
العقار فمحض بنفسه حتى لو خيف عليه الهلاك صح بيعه .

ومن هذا تجوزهم للأب شراء مال الصغير من نفسه وبيع ماله للصغير بالعدل ،
استحسانا ، رعاية للمصلحة ؛ لأن للأب ولاية كاملة وشفقة شاملة . والقياس لا يجوز
وهو قول زفر ، للتأني في الحقوق الراجعة إلى العقود . ثم قاموا الوصي على الأب (١)
في ذلك .

(١) فصول البدائع ٢ - ٣٢١

ومن ذلك ما لو قال الرجل لورثته : لفلان على دين فصدقه ، فإنه يصدق إلى التلث . وهذا استحسان ، والقياس أن لا يصدق لأنه إقرار بجهول ، وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يحكم به إلا بالبيان ولم يبين . وقوله : فصدقه ، مخالف للشرع حيث لا يصدق المدعى شرعاً إلا بحجة ، فيتعذر جعله إقراراً مطلقاً فلا يعتبر . ووجه الاستحسان أن الرجل قد يحتاج إلى مثل هذا ، لأنه كثيراً ما يعلم أن لفلان عليه حقاً ولا يعرف مقداره ، وقد يكون رب الدين غائباً والمدين في حالة احتضار لا يتمكن من الوقوف على الحقيقة من صاحبها ، وهو في حاجة إلى تفريغ دمه ، فصحيح هذا منه وإن كان مخالفاً لقواعد الشرع وأدلته ، رعاية المصلحة .

يقول صاحب الهداية : « ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر ، وإجابة دعوته ، واستعارة دابته ؛ وتكره كسوته الثوب ، وهديته الدرهم والدنانير . وهذا استحسان ، وفي القياس كل ذلك باطل ، لأنه تبرع ، والعبد ليس من أهله . ووجه الاستحسان أنه عليه السلام قبل هدية سلمان رضي الله عنه حينما كان عبداً ، وقبل هدية بريرة رضي الله عنها وقال : « هو لها صدقة ولنا هدية ، وكانت مكانة . والصحابة أجابوا دعوة مولى أبي أسيد وكان عبداً ؛ ولأن في هذا ، الأشياء ضرورة لا يجد التاجر بدءاً منها ؛ ومن ملك شيئاً يملك ما هو من ضروراته ، ولا ضرورة في الكسوة وإهداء الدراهم . فبقى على أصل القياس ، اهـ .

فقد حكى في المسألة قياساً واستحساناً : أما القياس فبمعنى الأصل هنا ، وهو أن العبد ليس بأهل للتبرع لأنه غير مالك . وأما الاستحسان فقد استدل له بالمنقول والمعقول . وأكبر الظن عندي أن الإمام لم يستدل بهذه الأحاديث ولم يجعلها دليل الاستحسان إن كان قتل هذا الفرع عنه ، بل استند في استحسانه هذا إلى مجرد المصلحة . ومما صله : أن العبد عنده لا ذلك التبرع فلا يصح منه ، ولكنه إذا كان تاجراً قد يحتاج تجارته إلى الإهداء وإقامة الولائم وترويح أهلها ، وهذا وإن كان فيه تبرع ببعض مال السيد بغير إذنه وهو ضرر ، إلا أنه أبيع لمصلحة أعظم من هذا الضرر ، فقد يجر وراءه نفعاً كبيراً . أما الأحاديث والآثار فبعيد جداً أن يستدل بها على دعواه ، لأنها تعيد جواز التبرع مطلقاً ، تاجرًا كان العبد أو غير تاجر ، بل هي وقعت من ليس تاجرًا ، لأن سلمان حين إهدائه لرسول الله صلى الله

عليه وسلم لم يكن تاجراً ، بل كان مملوكاً ليهودى يعمل له في زرعته ومحلته ، وقد كان هذا في مبدأ إسلامه . وإنما فعل ذلك ليتحقق (١) من الأمارات التي أخبره الراهب عنها بأنها علامات خاتم الأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليه . وكذلك بريرة لم تكن تاجرة حين أهدت . والحديث الذي ورد في قصتها هذه مصرح بأن إهداءها كان من مال الصدقة ، ولفظه : « تصدق على بريرة فأهدت لبعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما سألت : هل عندكم شيء ؟ قلن : لا إلا كذا ! فقال صلى الله عليه وسلم : « هو لها صدقة ، ولنا هدية » .

وأما هذه الأحاديث لم تبلغه أو بلغته ، ولم تصح عنده ، وإنما ذلك من عمل الاتباع الذين أرادوا تطعيم المذهب بالأحاديث ، فاستدلوا بما لا دلالة فيه أحياناً ، وبما هو ينقض دعواهم تارة ، وبعض أقوال السلف التي رويت لهم على أنها أحاديث فقبلوها متساهلين تارة أخرى .

وبعد ، فهذه صورة واضحة للاستحسان في فقه الحنفية مفصّل الأنواع مبين الأقسام ، ومنها يظهر الفرق الكبير بين كلام الأصوليين وحقيقته الفقه ، وأن تعريفات الاستحسان التي قالوها لم تكن بميزة لجميع أنواعه ، بل قصروها وقيدوها ببعضها . وقد علمت السبب الداعي إلى هذا التضيق والتحديد ، وأنه روح العصر الذي عاشوا فيه ، جعلهم يلبسون للزمن ثوبه اللاتق به في فظهم . ولو اعترفوا بما فسره به الكرخي الذي أدرك حقيقة الاستحسان من أنه إخراج الحادثة عن حكم أمثالها إلى حكم آخر لمقتضى ، لكان إلى الصواب أقرب . لو أنهم فعلوا ذلك لما بعدوا عن الحقيقة ، وما كان عليهم بعد ذلك إلا بيان ذلك المقتضى وتفصيل أنواعه ، وقد رأيت تفصيلها . ثم لا يضيرهم أن قيل عنه إنه شامل للتخصيص ، وليكن التخصيص استحساناً ، وهل مثل هذا يترك به الواقع ؟

ويمجني هنا قول السيد الشريف في تعريفاته بعد أن حكى تعريفهم المشهور : الاستحسان : هو ترك القياس ، والأخذ بما هو أرفق بالناس ، فهذا وأيم الله يصور حقيقة الاستحسان ، لأقول في فقه الحنفية ، بل في فقه الإمام نفسه . فما اعتبار

(١) راجع ترجمة سلمان في طبقات ابن سعد ج ٤ القسم الأول ص ٥٦ وما بعدها .

المصلحة في مقابلة الدليل العام أو القاعدة التي قعدها ، إلا للرفق بالناس ، وهو رضى الله عنه لم يخرج بهذا عن حدود الشريعة كما يقولون - كذبوا ! بل هو سلوك من خبر الشريعة ، وعرف أسرارها ، ووقف على مقاصدها ، واقتفى أثر أصحاب رسول الله وخلفهم الصالح . وقد رأيت في سابق الأبحاث طريقهم الصحيحة التي عليها طغى التقليد في عصوره فأخفاها عن أعين الناظرين ؛ ولعل في تسميتهم هذا الاستثناء استحسانا إشارة منهم الى أن هذا الحكم الذى قيل من أجل هذه المصلحة يفتى ويعمل به ما دام محصلا لمصلحته ، فإذا ما ترتب عليه مفسدة أو أصبح لا يحصل هذه المصلحة صار غير مستحسن .

ولقد رأينا أبا حنيفة وأصحابه في غير مواطن الاستحسان يعتبرون المصلحة ولو كانت في مقابلة النص ، وليس هذا مخالفة لشرع الله كما يقولون ، بل هو عين الموافقة ، حيث علموا أن النص ما ورد إلا لتحصيل تلك المصالح ، فلما تغيرت الأحوال وتقلبت الأمور ، عدلوا الى طريق المصلحة ، وسلكوه غير مبتدعين . فهذا أبو يوسف يروى عن إمامه أنه قال ^(١) : « وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فحجزوا عن حمله ، ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك . فقد أفنى بهذا وفيه إضاعة للمال مع عموم النهى عنه ، ولكنه راعى في ذلك مصلحة المسلمين ، ودفع المفسدة التي تترتب على تركه ، وهي تقوية العدو بهذا المال المتروك . وأبو يوسف يحتج له هنا بقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . . الآية » ، وهذا كما ترى استدلال بأن الشارع اعتبر جنس هذا ، لأن إتلاف ما يتقوى به العدو ، من جنس إعداد السلاح والخيل . وأما الآثار التي رويت عن أبي بكر رضى الله عنه من أنه نهى عنه مرة وأمر به أخرى ، فقد تكلم ابن حنبل رضى الله عنه في أثر النهى وضحفه . وعلى فرض صحة الأمرين فلعله رأى المصلحة فيما كتب ، وهي تختلف باختلاف الأحوال .

وروى الطحاوى في شرح الآثار ^(٢) عن أبي حنيفة أنه قال : « لا بأس بالصدقات كلها على بنى هاشم . » وذهب في ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت

(١) الرد على سير الأوزاعي ص ٨٢ .

(٢) ١٠ ص ٣٠١ .

عليهم من أجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوى الرقي ، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حل لهم بذلك ما قد كان محرما عليهم ، من أجل ما قد كان أحل لهم ، ا هـ .

وقال الزيلعي ^(١) روى أبو عصمة عن أبي حنيفة جواز دفع الزكاة الى الهاشمي في زمانه . وقال صاحب المحيط : روى ابن ساعدة عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال : لا بأس بصدقة بني هاشم بعضهم على بعض ، ولا أرى الصدقة عليهم وعلى مواليتهم من غيرهم . فقد جوزا دفع الزكاة الى الهاشمي مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع من ذلك فقال : إنها لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد وإنما هي أوساخ الناس ^(٢) . وقد أفتى أبو يوسف بجواز رعي حشيش الحرم معللا ذلك بخوف لحوق الضرر بالحجيج ، مع ورود النهي عن ذلك .

وهذا محمد بن الحسن ^(٣) يقول : وأما تلقى السلع فكل أرض كان ذلك يضر بأهلها ، فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله ، ا هـ . فقد قصر النهي العام على صورة ما إذا كان الضرر متحققا ، وأخرج منه صورة ما إذا كان هذا العمل لا يضر المسلمين . وهو يفيد أن مثل هذه الأحكام دائرة مع المصلحة ، فلا يحققها يباح ، وما لا فلا .

وخلاصة البحث : أن أبا حنيفة وأصحابه اعتبروا المصالح وخصصوا بها النصوص ، بل عارضوا بها النصوص في بعض الأحيان ، وهذه المصالح منها ما يبلغ حد الضرورة ، ومنها ما لم يصل الى ذلك .

(١) تبين الحقائق - ٥ ص ٢٠٢ ، وتفسير روح البيان - ٦ ص ٢٠٤ .

(٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ في رواية واحدة في كتب الحديث بل الذي يرويه هكذا إنما هو مأخوذ من عدة روايات . ففي قصة الحسن بن علي لما أخذ الثمرة من الصدقة ووضعها في فيه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : كخ كخ ! أما علمت أنا لا تأكل الصدقة ! وفي رواية مسلم : إنما لا نحل لنا الصدقة . وفي رواية أحمد والطحاوي : لا نحل لآل محمد الصدقة ، وروى مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد ، إنما هي أوساخ الناس ، وفي رواية : وإنما لا نحل لمحمد ولا لآل محمد .

(٣) التعليق الممجد ص ٣٣٦ .

هذا ويرى كان الفقهاء المتأخرون من احتفية صرحوا بتقيض هذا ، وقالوا
إن المصلحة التي عبروا عنها بالمشقة والخرج وعموم البلوى ، لا تعتبر في مقابلة
النص . فالسرخسي في مبسوطه في غير موضع يقول : وإنما اعتبر البلوى فيما ليس
فيه نص ، أو البلوى لا تعتبر في موضع النص ، وتبعه الزيلعي في شرح الكنز
عند الكلام على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم للخرج الذي يباح الخجيج
إذا منعوا الدواب منه . وعبارته . وإثن كان فيه خرج فلا يعتبر ، لأن الخرج
إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا .

ويجيب صاحب الأشباه ^(١) بعد ذلك ويحمل هذه قاعدة من قواعد المذهب
فيقول : المشقة والخرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه
فلا . ولكن ابن الهمام لا يوافق على هذا وقال : إن هذا ممنوع ، بل البلوى تعتبر
إذا تحققت بالنص الثاني للخرج ، وهو ليس معارضة للنص بالرأى . وكذلك
سعدى أفندي في حاشيته على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف
رعى حشيش الحرم قال : أقول : فأين قولهم : مواضع الضرورة مستثناة من قواعد
الشرع ، ؟

ويقول الخوي في شرح الأشباه عند القاعدة السابعة : إن الرد على أبي يوسف
إنما يتم أن لو كان أبو يوسف يقول بذلك ، والظاهر أنه لا يقول به : ألا ترى
أنه جوز السكيل فيما يوزن ، والوزن فيما يكال عملاً بالعرف ، وإن ورد النص فيه
بخلافه ، ؟ يريد بذلك الرد على هؤلاء الفقهاء في قاعدتهم تلك التي ردوا بها على أبي
يوسف بأن هذا الرد يكون صحيحاً أن لو كانت هذه القاعدة وردت عن أبي يوسف
أو عمل بتقيضها ، لأنه يكون حينئذ مخالفة منه لها .

وأكرر الظن عندي أن هذا تصرف من الفقهاء في سبيل ترجيح رأى الإمام
في تلك المسألة فقط ، وتلك عادتهم في الترجيح : فقد يلزمون المخالف بما لم يقل به .
ولو كانت هذه القاعدة نقلت عن الإمام وصاحبيه صراحة لسلمناها وقلنا : نعم
هو عند الحنفية كذلك . وإلا فماذا يقول هؤلاء الفقهاء فيما نقل عن الإمام نفسه

من اعتبار الحرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة في مقابلة النصوص فيما أسمعناك من مسائل الاستحسان وغيرها ؟ وإذا كانت المسألة تخصيصا بالنصوص الثافية للحرج، كما يقول ابن الهمام، فلا معنى لهذه الكلمة هنا أصلا .

ومن الغريب أنه بينما يقرر هؤلاء الفقهاء تلك القاعدة إذ تراهم يخالفونها في تفرعاتهم، مخالفين في ذلك النصوص وفتاوى أئمتهم، فما تجوزهم أخذ الأجرة على تعليم القرآن وسائر الدلائل، وإفتاؤهم بجواز التسعير في بعض الحالات، وتجوز بيع بعضهم بيع الوفاء، إلا اعتبارا للمصلحة في مقابلة النصوص الصريحة من السنة . وقد خالفوا فيها أقوال أئمتهم كذلك لما تغير الزمن . وما اختيارهم لقول محمد في جواز بيع الثمار مع اشتراط بقائها وقد ورد النهي الصريح عن ذلك، إلا من هذا الوادي وإن قالوا فيه إن التعامل والعرف هو المصحح؛ فإن سبب التعامل هو الحاجة التي لم تبلغ درجة الضرورة، وقد جوزوا التعامل في الدراهم بالعدد بدلا واستقرضا وإن تفاوت وزنها، مراعاة للعرف ومراعاة للضرورة، وفي هذا خروج على النص جملة . نص حديث الربا، لأنه إلغاء للمعيارية بالكيل والوزن . وقد أفتى أبو السعود منهم بطلاق وقف المدين إذا كان دينه مستغرقا والواقف قصد القرار، مع إجازة الشكل ذلك، مراعاة للمصلحة ودفع الضرر عن طائفة خاصة هم أصحاب الديون . وقد حكى ^(١) عن الفقيه أبي بكر الأعمش أنه قال : إن المدعي عليه بالسرقة إذا أنكر فللإمام أن يعمل فيه بأكبر رأيه، فإن غلب على ظنه أنه سارق وأن المسروق عنده، عاقبه . ويجوز ذلك كما لو رآه الإمام جالسا مع القساق في مجلس الشراب، وكما لو رآه يمشي مع السراق، فهذا اعتبار للمصلحة في مقابلة النص . واليهين على من أنكر .

وما أشبه هذا بما نقل عن الإمام مالك من تجويزه ضرب المتهم بالسرقة إذا كان معتادا عند إنكاره، حتى يقر، عملا بالمصلحة، وإن كانت في مقابلة الحديث السابق، ومعارضتها بمصلحة أخرى وهي مصلحة السارق نفسه، لأنه قد يكون بريئا . هذا وإن سمي فقهاء الخفية مثل هذه الفتوى سياسة .

(١) نقله الزيلعي في تبين الخفايا ٣ - ٢٤٠

الاستحسان عند المالكية

اشتهر الإمام مالك رضي الله عنه بالقول بالاستحسان ، ولكن لم ينقل عنه تحديد هذا الاستحسان ، بل إطلاق هذه اللفظة في بعض المسائل وإن لم تكن كثيرة كثرتها في الفقه الحنفي . ويظهر أنه كان يكتفي بالمعنى ويترك العنوان في غالب الأحيان ، على نهج القول بالمصالح ، حيث فاق الأقران في الإفتاء بها واعتبارها ، حتى اشتهرت به واشتهر بها . وليس معنى هذا أن يقول في كل فتوى : هذا الحكم لمصلحة هي كذا ، أو الدليل على هذا المصلحة ، أو ما شا كل ذلك من العبارات . ولعل القائلين إنه لم يقل بالاستحسان إلا في مسائل معدودة يمتنون بها المسائل التي صرح فيها باللفظة الاستحسان ؛ وإلا فما معنى قوله : الاستحسان تسعة أعشار العلم . كما رواه أصبغ عن ابن القاسم عنه رضي الله عنه . وكذلك لم يحدد التلاميذ الأولون هذا الاستحسان حيث لم يوجد حاجة إلى مثل هذا التحديد ، بل قال أصبغ : الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس ، وقد بالغ فيه فقال : : إن المخرق في القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم .

ولما قامت الخصومات حول الاستحسان وهل هو دليل شرعي أولا ؟ عرفوه مع اختلاف في العبارات ، كل يذهب إلى ناحية . والظاهر أنهم قصدوا إثبات أنه غير خارج عن الأدلة ، ونفى أنه تشريع بالهوى ، ولم يقصدوا تفصيل أنواعه واستيعابها . وعباراتهم في التعريف تبدو متقاربة لا تختلف إلا في العموم والخصوص . واليك بعضها :

عرفه اللخمي في التبصرة بأنه : كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شبا أو أقرب إليها ، والآخر أبعد ، فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على الأصل البعيد ، لجريان عرف ، أو ضرب من المصلحة ، أو خوف مفسدة ، أو ضرب من الضرر . فهو يصوره بأنه ترك قياس قوى الشبه إلى قياس بعيد الشبه لمقتضى : من عرف أو مصلحة . . . الخ ، وهذا نوع منه فقط .

وعرفه بعضهم بأنه : استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي . قال : فهو تقديم الاستدلال بالمرسل على القياس . وهذا خاص بنوع كسابقة .

وعرفه ابن العربي بأنه : العمل بأقوى الدليلين . وذلك أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرده ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان من ظاهر أو معنى . وهذا عام يشمل الأنواع كلها . ولقد صرح في موضع آخر بأن الاستحسان : استثناء من مقتضى الدليل العام فقال ، الاستحسان إشار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والتروخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته . . وقسمه أقساما ، منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة ، وتركه في اليسير التافه لرفع المشقة وإثارة التوسعة .

وعرفه ابن رشد فقال ، الاستحسان الذى بكثرة استعماله حتى يكون أعم من القياس هو : أن يكون طرحا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم وبالعلة فيه ، فمدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع . ثم قال : والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام . وهذا كما ترى خاص إن فسر القياس بمعناه المعروف عند الأصوليين : وأما إن فسر بالمعنى الأعم كما قلناه فيما سبق كان مرادفا لتعريف ابن العربي .

والحاصل : أنه حصل اختلاف في تعريفه كما عند الحنفية . والذي يؤخذ من مجموعها أنه : استثناء صورة من عموم أمثاله لدليل اقتضى ذلك . وهذا الدليل قد يكون عرفا ، أو مصلحة ، أو مراعاة للتخلاف ، أو دفعا لمشقة وإثارة للتوسعة على الناس الخ . كما صرح بذلك الشافعي في الاعتصام وقال : إنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد والأدلة بخلاف المصالح المرسلة ، اهـ .

ويلاحظ من سلوك علماء المالكية في بيان الاستحسان والمصالح المرسلة أنهم أحيانا يمثلون بأمثلة للاستحسان مرة وللمصالح المرسلة مرة أخرى . وملحظهم في ذلك الاعتبار . فباستبار إخراجها عن عموم الدليل سموها استحسانا ، وباستبار أنه لم يرد فيها نص معين ولم يرد من أئصارع اعتبارها بذاتها أو إلغاؤها سموها مصلحة مرسلة . والذي يعيننا من ذلك هو أنهم اعتبروا المصلحة في التشريع ، سواء كانت في مقابلة دليل أولا ، عارضتها مصلحة أخرى أولا ، كما يؤخذ من مجموع كلامهم في الاستحسان والمصالح .

بقى علينا النظر فيما قاله علماء المالكية : إن الإمام مالك قال بالمصلحة إذا لم يقابلها نص . وبعبارة أخرى إنه يلغى المصلحة إذا كانت في مقابلة النص . وسموا المصلحة التي عمل بها مرسله ، والتي تعارض نصا ملغاة .

قال الشاطبي بعد إيراد أمثلة المصالح : فظهر من هذه الأمثلة أن المصلحة المرسلة تعتبر إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله . وقال غيره : إن المصلحة عند مالك إذا عارضها نص تلغى . وبعضهم يميز باشتراط عدم مصادمتها للنص . ويؤيد هذا أنهم أنكروا على يحيى ابن يحيى المصمودي فتواه أمير الأندلس وقد جامع في نهار رمضان عمدا بوجوب التكفير بصوم شهرين متتابعين قائلا : لو خيرناه سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لثلا يعود - أنكروا عليه حيث خالف مقتضى النص من التخيير وقالوا : إنها فتوى شاذة . وفي اعتبار أمثالها تغيير لحدود الله بتغير الأحوال ، فتحل رابطة الدين ، وتفصم العرى . الخ ما قالوا .

ونحن إذا رجعنا إلى فتاوى الإمام نفسه وما عمل به من المصلحة ، وجدناه رضى الله عنه اعتبرها ولو كانت في مقابلة النص .

فقد أفتى في المرأة التي طلقت وهي حائض ثم انقطع حيضها فلم تبلغ سن الإياس بعد - وهي التي تسمى في عرف الفقهاء بممتدة الطهر - أنها تنتظر مدة الحمل الغالبة ، تسعة أشهر ، ثم تنتظر ثلاثة أشهر بعد ذلك . وهذا تنتهي عدتها^(١) وتحل للأزواج . وهذه المرأة كما ترى ليست من ذوات الأشهر لعدم صغرها وعدم وصولها إلى سن الإياس بعد . فهي داخلة في عموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . ولكنه اعتبر مصلحة المرأة ، لأنها لو بقيت منتظرة من غير تزوج حتى تحيض أو تصل لسن الإياس ثم تعتد بالأشهر ، لتضررت . وأي ضرر بعد هذا الانتظار من غير بعل يمولها ؛ وقد تكون ولا أهل لها ،

(١) مذهب مالك أن عدة هذه المرأة ثلاثة أشهر لا كل السنة كما صرح به خليل ، وعبارته « وإن لم تحيض أو تأخر بلا سبب أو مرضت ، تربصت تسعة أشهر ثم اعتدت بثلاثة » ، فهذه العبارة تفيد أن التسعة استبراء والثلاثة هي العدة كما صرح بذلك الغفراني في شرح رسالة ابن أبي زيد - ٢٠ - ٢١ -

فتضطرها الحاجة الى سلوك سبيل شائنة ! . فرعاية للمصلحة ودفعاً لما يظن من المفسدة ، خصص النص وأخرج منه هذه المرأة .

وأفتى رضى الله عنه في الشريعة التي تنذر بالإرضاع : بأنه لا يجب عليها الإرضاع محافظة على جمالها ، وأن هذا ليس من عادة قومها ، فلو فعلت لحقها أذى من تعير أو أنفة زوج أو غير ذلك . . . وهذا كما ترى تخصيص لقوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن . الآية » بمصلحة كالية أو حاجية لا تصل الى مرتبة الضرورة . كما أفتى بتعذيب المتهم بالسرقة بالسجن أو بالضرب حتى يقر ، مراعيًا في ذلك المصلحة : مصلحة أصحاب الأموال ؛ لأنه قد لا يتمكن المسروق منه من إقامة البينة ، وإن كان هذا في مقابلة عموم الحديث « واليمين على من أنكر » . ولقد كان العمل بالحديث مفيداً حينما كانت القلوب عامرة بالإيمان ولا يقدم الواحد على يمين فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته ، فلما تغيرت النفوس وضعف سلطان الإيمان ، عدل عن الحكم بلزوم اليمين الى التعذيب . وهذا مشاهد محسوس في تلك الطائفة حينما يتم بسرقة فيطلب منه اليمين ، يتهلل وجهه فرحاً لما جاءه الفرج ، ولا يبالي إن كان صادقاً في يمينه أو كاذباً .

ومن ذلك تضمين الاجير المشترك وإن لم يكن صانعاً ، فهو من اعتبار المصلحة في مقابلة الدليل ، كما يقول الشاطبي : إن الاجراء يؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية .

وقد أجاز رضى الله عنه شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح ، مع أن العدالة شرط في الشهادة ، ومن شروط العدالة البلوغ . قال ابن رشد في البداية (١) بعد ذلك : « وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة » . فقد أفتى بذلك في مقابلة النص . ولا يدفع هذا ما قاله ابن رشد قبل ذلك « وليست هذه في الحقيقة شهادة عند مالك ، وإنما هي قرينة حال ؛ ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا ثلاثاً يجنبوا ، لأن الشهادة في الحقيقة لا يراد منها شرعاً إلا ترجيح صدق المدعى فيما ادعاه ، فهي قرينة على الصدق . والله أعلم .

وقد أفتى مالك ^(١) أيضا بجواز تصديق المشتري البائع في إخباره أن هذه الصبرة كذا من الكيل ، وحكم بصحة البيع بدون إعادة كيلها ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان . ولكنه شرط ذلك بأن لا يكون البيع نسيئة ، لأنه يتهمه أن يكون صدقة ليُنظره في الثمن .

وقد جوز المالكية ^(٢) تحليف المسلم على المصحف وعلى سورة براءة وفي ضريح ولي وبالطلاق إذا كان لا ينكف إلا بذلك ، وعللوا هذا بأن المقصود من التحليف والتغليظ صرف الخائف عن الإقدام على الباطل . وهو عمل بالمصلحة في مقابلة الحديث العام ، من كان حائفا فليحلف بالله أو ليصمت .

فظهر من هذه الفتاوى أن الإمام مالكا رضى الله عنه يخص بالمصلحة وقد صرح بهذا ابن العربي ، وقال : إن ذلك التخصيص يسمى استحسانا . وكلاهما في الاستحسان أصرح وأوفى من كلام غيره .

وحينئذ نقول لهؤلاء الشارطين : ما نوع هذه المصلحة ؟ أهى من المعتبرة أم من المرسلة أم من الملقاة ؟ أما أنها من المعتبرة بناء على تعريفهم لها بأنها التى ورد فيها دليل معين ، فلا . وأما أنها من المرسلة كما صوروها فلا ؛ فلم يبق إلا النوع الثالث وهو الملقاة على تصويرهم لها ، وهم لا يوافقون على ذلك ، وإلا لنسبوا إمامهم إلى العمل بشيء ألغاه الشارع . كيف وهم المدافعون عن مذهبه الناطقون بلسانه في كل شيء .

قديقال : إنه في مثل هذه لم يبلغه النص ، أو بلغه ولم يصح عنده ، فلم يعمل بالمصلحة في مقابلة النص . والجواب : أنها احتمالات إن سلمت في أحاديث الأحاد فلا تسلم في غيرها من الأحاديث المشهورة والآيات . فأولى لم أن يتركوا هذا الاشتراط . وبعد ذلك قد يقول قائل : إن هذه المصلحة المخصصة لا يصدق عليها أنها مصلحة صادمة نصا أو عارضة ، لأن معنى المصادمة أو المعارضة أن تكون دالة على تقيض ما دل عليه النص . وهذا لا يتحقق إلا في مصلحة تلغى النص بجميع

(١) بداية المجتهد ٢ - ١٢٨

(٢) حاشية السوق حل الشرح الكبير ٤ - ٢٢٨

أفراد حيث يصبح النص غير معمول به ، ولكن في التخصيص ، النص يبقى العمل به فيما عدا المخرج بالتخصيص .

والجواب : أن الدليل الذي سوغ التخصيص بها ، يحوز ترك النص بجميع أفرادها بما دام الغرض تحقيق المصالح للناس . على أن العمل بالمصلحة لا ينسخ العمل بالنص ، بل غاية ما فيه تعطيل للعمل به مؤقتا ، حتى إذا ما زال العارض الذي من أجله عمل بالمصلحة ، رجع العمل بالنص كما كان . فمثلا : لو فرضنا عود الأمانة إلى نفوس الصنائع كما كان في صدر الإسلام وزال من نفوسهم الطمع في أموال الغير ، رجعنا إلى الأصل وهو عدم التضمين . وكذلك ضرب المنهم بالسرقة ، لو عاد سلطان الإيمان إلى جميع النفوس بحيث لا يظن بمسلم الإقدام على يمين فاجرة من أجل المال المسروق ، تركنا هذه الفتوى ، ورجعنا إلى العمل بالحديث : « واليمين على من أنكر » . والامم مالك رضى الله عنه حينما أفق بتلك الفتاوى لم يقل إنها شرع دائم لا يتغير على مدى الأيام ويجب على جميع المسلمين العمل به إلى يوم الدين .

فإذا ثبت عنه العمل بالمصلحة تخصيصا للنصوص واعترف به الاتباع ، فماذا يقولون في نص تحت فرد واحد وأضحى العمل به يلحق بصاحبه العنت والضرر ؟ أيعترفون بجواز العمل بالمصلحة في مقابلة ذلك النص وهو تقض لذلك الشرط الذي شرطوه ، أم يمنعون العمل بها وهو إهدار للأدلة المهيبة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد قطعا ، وهذا النص الجزئي لا يفيد إلا الظن ، وفيه عكس لقضية التعارض وال ترجيح ؟ . على أن ما أفق به إمامهم من جسواز دفع الزكاة الهاشمي إن لم يكن بيت المال منتظما حفظا له من الفقر والضرر ، في مقابلة الحديث : « إنها لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد » الحديث . من هذا القليل ! لأن النص حيث عطل العمل به . ولو فرضنا رجوع المسلمين إلى دينهم وعاد إليهم سلطانهم ونظمت بيوت أموالهم وأخذ كل ذي حق حقه ووجد الهاشميون غناء عن الزكاة لرجع المحوزون إلى المنع وقام سلطان الحديث كما كان يعمل به إبان قوة الإسلام وعزته .

وأما فتوى يحيى بن يحيى التي اتخذوها متكافأ لم في هذا الاشتراط فلا تقيدم له كثير ولا قليل . ولذلك سلك الشافعي في ردها مسلكا آخر فقال : إن صح

هذا عنه وكان كلامه على ظاهره ، كان مخالفا للإجماع ؛ لأن العلماء بين قائلين :
قائل بالتخير ، وقائل بالترتيب ، فيقدم العتق على الصيام ؛ فتقديم الصيام بالنسبة
إلى الغنى لا قائل به ^(١) ، اهـ .

وأنت إذا عرفت أن النص الوارد هنا هو حديث الأعرابي ، وفيه يقول له
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ » قال : لا ، قال : « فهل
تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ، ؟ » قال : لا ، قال : « فهل تستطيع أن تعطي
ستين مسكينا ، ؟ » قال : لا . . . الحديث . وهو يفيد أن مشروعيتها على الترتيب
لا التخير ، وأن التخير لا دليل عليه ، وأن علماء المالكية الذين أنكروا على
يحيى أنكروا عليه مخالفته لمذهب مالك في التخير لا مخالفته للحديث ، وأن مجرد
المخالفة للمذهب لأجل المصلحة لا يرد به الفتوى ، وأن غاية معارضة الفتوى
للنص هنا تخصيص له بإخراج مثل هذا الأمير من حكم النص وهو جائز عندهم
كما صرحوا به . إذا عرفت ذلك كله ، أدركت السبب الذي جعل صاحب الاعتصام
يلجأ إلى تصوير هذه الفتوى بأنها مخالفة للإجماع .

والإجماع نفمة ردها العلماء في العصور السابقة لرد آراء المخالفين حيث كان
للناس يهابون دعوى مخالفة للإجماع . والإجماع هنا غير صريح ، بل غايته أنهم
اختلفوا في المسألة على قولين ، وهذا كما يقول علماء الأصول إجماع منهم على أنه
لا يجوز إحداه قول ثالث ، وهي مسألة تختلف فيها على أقوال ^(٢) .

وعندى أن مخالفة الفتوى لهذا الإجماع لا يريدها ضعفا على مخالفتها للنص ؛
لأن المصلحة إذا كانت من الأدلة المتغيرة فمقابلتها لغيرها من الأدلة يعتمد فيها
الترجيح بالقوة لا بكون المقابل إجماعا أو غير إجماع إذا كان الحكم مما يعتبر فيه
المصلحة بأن كان بعيدا عن العبادات وما شاكلها مما يوقف فيه عند النص .

والكلام هنا في هذه المصلحة هل هي في ذاتها صالحة للاعتبار فيعتمد عليها
قابلية إجماعا أو غيره ، أو غير صالحة قتلنى ؟ .

(١) الاعتصام ج ٢ ص ٢٨٥

(٢) الأقوال في هذه المسألة ثلاثة : أحدها أن هذا إجماع على أنه لا يجوز إحداه قول ثالث ،
وثانيها أنه ليس بإجماع ويجوز إحداه قول ثالث مطلقا . وثالثها التفصيل بين ما إذا كان ذلك القول المحدث
يرفع حكما متفقا عليه أولا ، فنموا الأول وجوزوا الثاني .

قد لاحظ صاحب هذه الفتوى أن الكفارة شرعت لتزجر عما شرعت من أجله ، ولم يلاحظ فيها معنى آخر . والحق أنها غير قاصرة على الزجر ، بل فيها معنى السر كما ينبىء عن ذلك لفظها ؛ وهذا الأخير كما يتحقق بالصوم يتحقق بغيره من العتق والإطعام . وحيث أنه يكون يحى قد خالف الحديث من غير مقتضى . ولو سلمنا أنها شرعت للزجر فقط فلا يلزم وجود الانزجار لكل فرد ، بل الشأن فيها ذلك وإن تخلف في بعض الأفراد . كيف والمشاهد أن من الناس من لا يتزجر وإن فعل به أقصى العقوبات ؛ فاعتبار هذا المعنى - وهو تحقق الانزجار من كل فرد - يؤدي إلى القول بإهدار كل حد وتشريع غيره إذا غلب على الظن أن شخصاً لا يتزجر بإقامة ما حده الله عليه ، ولم يقل بذلك أحد . على أن في اعتبار هذه المصلحة ، وهي خاصة بهذا الأمير ، ضياع مصالح أخرى من عدم وجود العتق الذي رغب الشارع فيه في غير موضع على القول بالترتيب ، وحرمان الفقراء من الإطعام على القول بالتخير . وهي كما ترى مصالح متعددة لغير واحد ، والقائلون بالمصالح قيدوها بأن لا يلزم من اعتبارها ضياع مصلحة أعظم منها .

وإذا ظهر أن إلغاءها من هذه الناحية ، فلا وجه لقول من يقول إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص لا تعتبر مطلقاً ، مدعي أن هذا مذهب مالك رضي الله عنه ، أخذاً من إنكار علماء المالكية على يحيى ، لأنه رضي الله عنه قد اعتبرها فيما ورد عنه من الفتاوى وإن كانت في مقابلة النصوص . غاية ما في الأمر أنه يؤخذ من صنيعه أنه قيدها بأن لا يكون في اعتبارها إلغاء أخرى أعظم منها . ألا ترى تقييده جواز ضرب المتهم بالسرقة بمن كانت عادته السرقة ، لا من كان مستورا أو ظاهر الصلاح ، لأن الغالب فيهما البراءة ، فيكون ضربهما نظراً لمصلحة موهومة أو مرجوحة مع إهدار مصلحة محققة راجحة . وأما من عادته ذلك ، فالظاهر يشهد بأنه سارق ، وفي ضربه محافظة على أموال الناس ، واحتمال براءته مرجوح أو موهوم . والله أعلم .

الشافعي والاستحسان

أما الإمام الشافعي فهو وإن أنكر الاستحسان وبالغ في رده كما نقلناه عنه فيما تقدم، إلا أن هذا الإنكار لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان عند القائلين به، بعد أن عرفنا أنه الاستثناء من العموم بالنص أو الإجماع أو العرف أو المصلحة، فإنه رضى الله عنه معترف بالمستثنى بالنص أو بالإجماع متى تحقق عنده الإجماع. وخلافه في الاسم^(١) فقط. ويبقى مخالفته في الاستثناء بالمصلحة والعرف. لكن بعض فروع المذهب تشهد باعتبار الشافعية للاستثناء بالمصلحة. قال صاحب المنهاج^(٢) : « إن المذهب صحة كفاية البدن، وعلل ذلك الخطيب في شرحه معنى المحتاج، بالحاجة إليها. ثم قال: وقول الشافعي كفاية البدن ضعيفة، أراد من جهة القياس، وهذا صريح في موافقتهم غيرهم بالقول بالاستحسان بالحاجة في مقابلة القياس الذي هو الأصل أو القاعدة.

وهذا لإمام الحرمين في برهانه^(٣) ينسب إلى إمامه العمل بالمصلحة، ولكن يشترط كونها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. وعبارته في بحث الاستدلال: « اختلف العلماء المعتبرون والائمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه؛ فذهب القاضى وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل، وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه في القول بالاستدلال، فرأى أن يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وقد جره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجر لتلك المصالح مستند إلى أصول، ثم لا وقوف عنده بل رأى رأيه ما استند نظره فيه وانتقض عن أضرار التهم والأغراض. وذهب الشافعي ومعظم أصحاب

(١) ثبت عن الإمام الشافعي أنه عبر بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث فقال: أستحسن أن تكون المصلحة في حق العقيم ثلاثين درهما. وقال: أستحسن أن يزجل الشفيع ثلاثا.

(٢) ٢٠٢ ص ٢٠٢ (٣) ٢٣١ ص

أني حنيفة رضى الله عنه إلى اعتقاد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجير الثأى والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. فالمذاهب إذن في الاستدلال ثلاثة: أحدها نفيه والاقتصار على كل معنى له أصل معين. والثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قرينة من موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والمذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قرينه من معاني الأصول الثابتة، المقصود منه. ثم زاد على هذا فقال: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة فإن عدمها التفت إلى الأصول شها كدأه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ولا بد في التشبيه من الأصل، اهـ

وأنت تعلم من هو إمام الحرمين في ثقته وعلمه واطلاعه الواسع، لا يسمع له كل هذا أن ينسب إلى إمامه الذي حمل لواء الدفاع عنه في عصره ما لم يقله أو يدخل عليه في مذهبه ما ليس منه. فلا يهولئك قول متأخرى الشافعية «إن الشافعي لم يقل بالمصالح، واستبعدوا نسبتها إليه حتى قال قائلهم: والمصالح المرسلة قال بها مالك بن أنس، وكاد إمام الحرمين يوافقه، ونسبه إلى الشافعي». وكأنهم يريدون من إمامهم إن كان قال بها، أن يصرح بهذه المقالة: عملت بالمصلحة، أو حتى في هذا القول المصلحة. كما هو دأبهم في التعبير عن آرائهم. كما لا يمنعك من تصديق هذه الفسبة عدم ذكر الشافعي للمصلحة ضمن الأدلة في رسالته. فقد نشأ الشافعي في وسط عناصر الاختلاف، وأخذ بأطراف مذهبي أهل العراق، وأهل الحجاز، ومزج بينهما، ولكنه لما وجد سلطان أهل الحديث في عصره كاد أن يروى من جراء ضعفهم في المناظرة، ووجد مع ذلك الطعون تنوالية على أصل الرأي، أخذ في نصرة هؤلاء، والدفاع عن هؤلاء، محاولا إرجاع الرأي إلى القياس الذي هو إلخاف فرع غير منصوص على حكمه، بآخر منصوص عليه، بجامع بينهما، لتبدأ العاصفة إلى حد ما. وشيء آخر هو أن كتابه هذا لا يخرج عن كونه رسالة بعث بها إلى ابن مهدي الذي طلب منه وضع قواعد للاجتهاد ليحكم بها النزاع، وليضرب على أبدي الدخلاء.

الذين دخلوا هذا الباب من غير تأهل له ؛ فلم يقل فيها كل شيء . وهل يدعى أحد أن الشافعي استوعب القواعد والأصول كلها في رسالته ؟

وشىء ثالث : هو أن العمل بالمصلحة لا يخرج عن كونه عملاً بالنصوص الدالة على اعتبارها ؛ فلا يلزم من عدم التصريح بالعمل بها إهدار اعتبارها . على أن فروع المذهب فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص إذا دعت الحاجة إلى ترك ظاهره .

فقد قرر الشافعية أنه يجوز إقتلاف ثمر الكفار ونباتهم لحاجة القتال والظفر بهم ، وكذا الحيوان الذي يقتلون عليه ، مع عدم نص صريح في هذا . كما قرروا جواز أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج من الخرج لو لم يبيع لهم ، مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصريح عنه . وما أشبه هذا بقول أبي يوسف الذي ثارت عليه ثائرة فقهاء الحنفية المتأخرين من أجل ذلك قائلين : إن الحاجة لا عبرة بها في مقابلة النص ؟ وقد سمعت ما فيه قريباً .

وقد أفتوا بجواز ضمان الدرك ، مع أنه مخالف للقياس ، حيث إن البائع إذا باع ملك نفسه لا يكون ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن ، معللين ذلك بحاجة الناس إلى معاملة من لا يعرفونه ، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً ، فلم يجوز ذلك للحق الناس الخرج . وهذا عين ما أفتى به الإمام مالك رضي الله عنه من ضمان درك البدوي ، بل أوسع دائرة منه . وقد سُميت هذه الفتوى مصلحة مرسلة . كما أفتوا بجواز تضبيب الإناء بالفضة ، مع عموم النهي عن الاستعمال ، معللين ذلك بالحاجة . ولا يقال إنه ضرورة ، لأنهم لم يقيدوا هذا الجواز بالعجز عن غير الفضة حتى يكون ضرورة ، وهي تبيح أصل الإناء من التقدين عند الجميع .

ومن ذلك إفتاؤهم بالاكل من الغنيمة في دار الحرب ، مع ورود النهي عن الانتفاع بها قبل القسمة ، مستندين في ذلك إلى الحاجة ، ولم يقيدوا هذا الجواز بحالة عدم وجدان غيره معه حتى يقال إنه من باب الضرورة المتفق على العمل بها ، بل أطلقوه إطلاقاً . نص على هذه الفروع السيوطي في الأشباه والنظائر .

وقد قالوا أيضا: لو عم الحرام في بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة، لأنه لو وقف عليها لآدى إلى ضعف العباد، واستيلاء الكفار وأهل العناد على بلاد الإسلام؛ ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام. نص على ذلك (١) عز الدين بن عبد السلام. ثم قال: قال الإمام رحمه الله: ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة، دون أكل الطيبات، وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي بمنازل الثمات. ثم قال: وصورة هذه المسألة أن يحمل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل، ولو ينسنا من معرفتهم لما نصورت هذه المسألة، لأنه يصير حينئذ للمصالح العامة كالضرورة الخاصة. ثم قال: ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص. فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك (٢). فهذا عمل بالمصلحة في مقابلة النصوص الدالة على عدم قربان مال الغير والاتفافع به، والنصوص الدالة على اتقاء الشبهات.

ويقول السيوطي في الأشباه: الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت الحاجة أو خاصة. وقد فص الشيخ الغزالي في المستصفي (٣) على أن التخصيص بالمصلحة لا ينكره أحد بعد ما أختار في الزندقي المقسّر إذا تاب أنه لا تقبل توبته ويقتل، مع عموم الحديث: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. الحديث.

(١) قواعد الأحكام ٢ - ١٤٩ وما بعده.

(٢) ١ - ٢٩٩.

الحنابلة والمصلحة

أما الإمام أحمد رضى الله عنه فقد عمل بالمصلحة ، الاستصلاح عندهم ، والاستحسان . قال ابن دقيق العيد في شأن المصلحة المرسلة : « الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، وبليه ابن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة » . وقد صرح بهذا جماعة من الحنابلة البارزين كابن تيمية ، وتليذه ابن القيم ، ونجم الدين الطوفي .

فقال الأول : « إذا » أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم ، فليُنظر إلى مفسدته وثمرته وغايته ، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة فإنه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته ، بل يقطع أن الشرع يحرمه ، لا سيما إذا كان مفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله .

وقال في فتاويه « كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج وهو منتف شرعاً ، وكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية هي ترك واجب أو فعل محرم ، لم يحرم عليهم ، لأنهم في معنى المضطر الذى ليس بياغ ولا عاد . وفي بحث قاعدة الأصل في العقود والشروط يقول : « فبين أن مقصود العباد من المعاملات لا يطله الشارع إلا مع التحريم ، لا أنه لا يصححه إلا بتحليل . وفي آخرها يقول : « وإذا كان الملك يتقوع أنواعاً وفيه من الإطلاق والتقييد ما وصفته وما لم أصفه ، لم يمتنع أن يكون ثبوت ذلك مفوضاً إلى الإنسان ، يثبت منه ما رأى فيه مصلحته ، ويمتنع من إثبات ما لا مصلحة فيه ؛ والشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض ، فإذا لم يكن فيه فساد أو كان فساداً مفهوماً بالمصلحة ، لم يحظره أبداً ، اه المقصود منه .

وابن القيم يقول في بعض كتبه « وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات وغيرها بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف . وأنت خير بأن فتح باب الشروط كما يقول الحنابلة خصوصاً

(١) نقله جمال الدين القاسمي في تعليقه على رسالة الطوفي ، وراجع مجلة المنار المجلد التاسع ص ٧٦٩

(٢) راجع ج ٣ صفحات ٣٣٨ ، ٣٤٩ ، ٣٩٤ (٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٨

ابن القيم وشيخه ، أكبر دليل على أن المصلحة شغلت حيزا كبيرا عندهم في التشريع ، لأن الشارط لا يفعل إلا ما يعتقد أنه مصلحة له . وهذا الجواز هو الذي يسائر الزمن ، فقد جدت للناس حاجات وعادات وتعبيرات أحوال وظهرت شروط للتعامل لم تكن موجودة من قبل ، فلما وفقنا عند ما أبيح من الشرط بالنصر لصاغت على أناس مصالحهم .

وفي موضع آخر ^(١) يقول : إذا رهنه رهنا بدين فقال : إن وفيتك الدين إلى كذا وكذا وإلا فالرهن لك بما عليه ، صح ذلك ، وفعله الإمام أحمد . وقال أصحابنا : لا يصح . وهو المشهور من مذاهب الأئمة الثلاثة . واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم : لا يغلط الرهن ، . ثم رد عليهم بأن هذا لا حجة فيه ، وإنما هو نهى عن فعل الجاهلية وهو التملك للرهن بغير إذن صاحبه إذا لم يوفه . قال : وأما بيعه للرهن بما عليه عند الحل فلم يبطله كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس . صحيح ولا مفسدة ظاهرة ؛ وغاية ما فيه أنه بيع علق على شرط ونعم فكان ماذا ؟ وقد تدعو الحاجة والمصلحة إلى هذا المرن ، ولا يحرم عليهما ما لم يحرمه الله ورسوله . ولا ريب أن هذا خير للراهن والمرتهن من تسكيفه الرفع إلى الحاكم وإثباته الرهن واستئذانه في بيعه والتعب الطويل الذي لا مصلحة فيه سوى الخسارة والمشقة . فإذا اتفقا على أنه له بالدين عند الحل كان أصلح لهما وأنفع وأبعد من الضرر والمشقة والخسارة . وقد اختار هو وشيخه مذهب مالك في القول بعدم جواز تبرع المديون المستغرق إذا كان يضر بأرباب الديون ، سواء حصر عليه الحاكم أولا .

وأما نجم الدين الطوفي فقد فتح باب المصالح على مصراعيه في أبواب المعاملات ، وقدما على كل دليل حتى النص والإجماع ؛ وتلك رسالته شاهدة بذلك : تكلم فيها على المصلحة بما لم يسبقه به أحد من تكلموا في هذا الباب ، وإن تغالى في بعض مواقفه ؛ وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك .

وبعد، فهؤلاء الأعلام الثلاثة هم الحنايعة الأحرار الذين لم يدخلوا ربة التقليد في أعناقهم ، فنضجت عقولهم ، وسمت أفكارهم ، وقفوا على الشيء الكثير من أسرار الشريعة ؛ ولو كان غيرهم سلك هذا المسلك لسار الناس إخوانا في الله غير متجانين ولا متبايزين بالألقاب ، ولا متقاتلين بسلاح السباب الهدام للأخوة الإسلامية ؛ ولكان للشريعة وضع آخر غير ما هي عليه الآن . فكم أفسد التقليد عقولا ، وكم أهوت العصبية المذهبية بالأفكار إلى مكان محقق ، فقتلت المواهب ونصبت النزاع في مواضع الوفاق ، وفرت كلمة المسلمين .

قد يقال : إن هؤلاء الذين وصفتهم لايتشون لنا مذهب الحنايعة بعد خروجهم عن دائرته في كثير من المواضع ، فهلا جئت لنا بشيء غير هذا تثبت به مدعاك أن ابن حنبل وأتباعه عملوا بالمصلحة كدليل ؟

والجواب : أن المتبع لكتبهم ، خاصة أبواب المعاملات ، يجد فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة .

من ذلك إفتاؤهم بضمان العهدة ، المسمى عند غيرهم بضمان الدرك ، قال صاحب كشف (١) القناع : « وضمان العهدة صحيح عند جماهير العلماء لأن الحاجة تدعو إلى الوثيقة . ثم قال : ولأنه لو لم يصح لامتنعت المعاملات مع من لم يعرف ، وفيه ضرر عظيم رافع لأصل الحكمة التي شرع تباع من أجلها ، اهـ . وهذا كما ترى مخالف للقياس كما بيناه ، ولم يرد به نص ، ولكن دعت إليه الحاجة والمصلحة .

ومن ذلك (٢) القول بتضمنين الأجير المشترك وإن لم يتعد ؛ وهو مروى عن الإمام نفسه . وله قول آخر بتضمنين كل أجير ولو كان خاصا مستقدا إلى قول علي رضي الله عنه الذي رواه في مسنده « لا يصلح الناس إلا هذا » .

ومن ذلك (٣) ما روى أنه رضي الله عنه جوز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضى التخصيص ؛ مثل اختصاصه بحاجة أو زمانة أو عمی أو كثرة عائلة أو اشتغاله بطلب العلم أو نحوه من الفضائل ، أو صرف عطيته عن بعض ولده

[١] ٢ ج ٢ ص ١٧٧

[٢] المغني لابن قدامة ٦ ج ١ ص ١٠٧

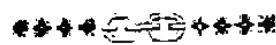
[٣] نفس الجزء ص ٢٦٥

نفسه أو بدعته أو لكونه يستعين بما أخذه على معصية الله أو ينفقه فيها . قالوا :
لأن العطية في معنى الوقف . هذا مع ورود النهي عن التفضيل من غير استفعال ،
وهو آية العموم .

وقد خرج أبو الخطاب^(١) منهم وجها في جواز إجارة الفحل للضراب ، معللا
ذلك بأنه انتفاع مباح والحاجة تدعو إليه ، مع ورود النهي عنه في الحديث : أنه
صلى الله عليه وسلم نهى عن عصب الفحل ، متفق عليه .

هذا وقد ثبت عنه رضي الله عنه أنه يخص النص العام بحالة خاصة مراعاة
للقصود من النص ، كما فعل في حديث الاحتكار العام وقصره على ما إذا كان يضيق
على أهل البلدة بأن كانت ضيقة ، وفي حال الضيق ، وأن يكون المشتري ممن يحضر
البلدة : وأما إذا كان جالبا من غيرها أو كان المشتري غير قوت أو كانت البلدة
واسعة لا يضرب ذلك بأهلها ، أو كان في حالة السعة ، فليس يحرم . ويشبه هذا تهديد
محمد بن الحسن فيما سبق .

وعلى العموم ، فقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه وأتباعه بالمصلحة كغيرهم من
الائمة وأتباعهم ، حتى ولو كانت في مقابلة النص ، كما يؤخذ من أمثال تلك الفتاوى ،
وإن كان المشهور عنه أنه صاحب حديث .



الخاتمة

والآن وقد رفع النقاب عن وجه المصلحة، وأسفر صيحتها لذي عينين، وظهر اتفاق أو شبه اتفاق من الأئمة أصحاب المذاهب على العمل بها، وإن أعقب ذلك فترة ركود لما أوصد المتأخرون أبوابها، والنموا الاشواك في طريقها، ووسموا المذاهب اليها بسمات الكفر والإلحاد، وشنعوا عليه بأنه مارق من الدين خارج عن طريقة المسلمين.

فإذا يقول المصيحون لدعائهم، المجيبون لدعائهم، الواقفون عند مقالاتهم، المصدقون بأن الأئمة لم يعملوا بها وأنهم أجمعوا على ردها؟ ماذا يقول هؤلاء هؤلاء بعد ما ظهر من عمل الأئمة بها في صراحة، ومن قبلهم سلف الأمة الصالح رضوان الله على الجميع؟ عملوا بها في دائرة أوسع من الإرسال الذي جعلوه موضع نزاعهم فتقيدوا وخصصوا بها النصوص، بل تركوا ظواهر النص بسببها قبل أن تؤلف هذه الأصول. فأى الفريقين أصاب، وفيه التقليد أيها الاتباع؟ فإن كان ولا بد لنا أن نقول فلنقل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولنسلك سبيلهم الواضحة، ولتبع سلف الأمة الصالح، ولنجاهبه أولئك المنكرين بالحقيقة الواقعة في فقه الأئمة، رضى الله عنهم.

وحسن الظن يدعونا الى التماس العذر لهؤلاء المذاهب؛ ولا شيء إلا ما قيل إنهم منعوا العمل بها سدا لذريعة الفساد، وضربا على أيدي المستهترين الذين ولجوا الباب من غير أن يتأهلوا له، وحفظا لشريعة الله من تعدى حدودها تحت ستار المصلحة، وإبقاء لوحدة الشريعة أن تتفكك، ونصوصها أن تترك بما يظنه الناس مصلحة، وهذا سبب مقبول في شكله. فقد أجمع الأئمة على أن سد الذريعة أصل من أصول الشريعة، وإن اختلفوا في تطبيقه في بعض الجزئيات، وما من إمام إلا ونقل عنه العمل به. وقد رأيت فيما سبق عمل الصحابة ومن بعدهم بهذا الأصل.

ونحن لا نتكر أصل العمل به، ولكن الأمر ليس على إطلاقه، بل له حدود وضوابط؛ وذلك لأن الذرائع هي الطرق والوسائل الى الشيء الذي نهى الشارع.

عنه ، وهي في أصلها مباحة ، ولكنها تُسَدُّ أى تُمنَع لإفضائها الى المحرم . وهي كما قسمها العلماء ثلاثة أقسام :

أحدها : ما أجمع العلماء على سده ؛ وهي ما إذا كانت مقضية الى ما فيه مفسدة قطعا أو ظنا قريبا منه ؛ وهو ما يوجب عنه عذم : بقصد الحرام حرام ، أو الموصل الى الحرام حرام .

وثانيها : ما أجمعوا على إفضائه ؛ وهي الوسائل التي يكون لإفضاؤها الى المفسدة نادرا .

وثالثها : ما يتردد بين أن يكون ذريعة الى مفسدة ، وبين أن لا يكون كذلك ، وهو موضع الخلاف بين الأئمة .

فإذا أردنا تطبيق هذا الأصل على العمل بالمصلحة ، قلنا : إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له ، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم ، ولما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدي لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة في وقت تشوف أمراء الجور والمستهترون الى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء والأموال باسم الشريعة تحت ستار المصلحة - أفق العلماء بمنع العمل بها دفعا لهذه المفسدة ؛ وهذا الإفضاء كما ترى لا يصل الى درجة القطع أو الظن القريب منه حتى يكون من النوع المجمع على سده ، كما أنه ليس نادرا حتى يكون من النوع المجمع على إفضائه ؛ كيف وقد وجد فيه الاختلاف طوال هذه العصور ؟ وما من عصر إلا وفيه المصرح بجواز العمل بها والمسانع له ، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه ، وهو المتردد بين أن يكون ذريعة الى تلك المصلحة أولا .

وبناء على هذا الأصل نقول : إن سدِّ الذرائع نوع من المصلحة ، وإفراده باسم خاص إنما كان لأجل التمييز بين أنواعها فقط ؛ ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجعة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز العمل بها إذا كانت مرجوحة أو لزم منها مفسدة تفوقها . وهذه المصلحة المتنازع فيها ، الامتناع من التصريح بها سدا لذريعة الفساد ، لم يتوفر فيها الشرط الذي شرطوه ، لأنه يترتب على العمل بها مفسدة كبيرة بل مفسدة ، لما حافظ المتأخرون على التمسك بذلك - منها :

أولا : عزل الشريعة عن خلق الله ، فأصبح الناس في واد والشريعة في واد آخر ، لما وجدوا جمودها وعدم مسيرتها للزمن ، بسبب وقوف الفقهاء المقلدين عند ما روى عن أئمتهم في كل شيء ، ظانين أن جميع ما أفتوا به شرع دائم لا يتغير ما دامت الدنيا باقية ؛ فتحللوا منها إلى القوانين الوضعية مرة ، وإلى التحايل مرة أخرى .

وثانيا : قفل باب الرقي في وجه الأمة الإسلامية بمنعهم من تحصيل مصالحهم ، وفي هذا شرك كبير : تأخر المسلمين في معاملاتهم ، بينما يتقدم غيرهم بخطوات واسعة ، فضعفت قواهم ، وتحكم الغير فيهم .

وثالثا : خلق الطعون على الشريعة من أعداء الإسلام : رموها بالجمود ، ووسموها بالتأخر وعدم مسيرتها للزمن . ومن تتبع تاريخ هذه الهجمات وجدها جاءت مقارنة لعصور التقليد ودعوى سد باب الاجتهاد ؛ أما في عصور النضوج عصور الاجتهاد ، فلا شيء من ذلك ، بل كان النزاع بين طوائف المسلمين على اختلاف طرقهم نزاعا في طريقة الاستنباط واستخراج الأحكام .

وأنت ترى أن كل مفسدة من تلك المفاسد كافية في رد ما ذهبوا إليه ، فما بالك وقد اجتمعت ، مع أن هذا المنع لم يحقق المقصود منه ؛ فقد كان يوجد عند كل ظالم مستهتر من يمهده له الطريق إلى رغبته بمن انتسب إلى الفقه باسم الشريعة وتحت ستار الحيلة .

وقد كان في الإمكان دفع تلك المفسدة بغير هذا الطريق ، ببيان المصلحة التي يصح العمل بها ، مضبوطة بضوابط واضحة ، ثم يقوم حراس الشريعة بمراقبة التطبيق ؛ فن حاول الخروج عن الدائرة الصحيحة ردوا عليه عمله ، وبينوا للناس خطأه . وبهذا تحفظ الشريعة من أن تشوه مع بقاء سيطرتها على الجميع . وحيث قد صح لنا إلزام هؤلاء الماسفين بأصلهم الذي أصلوه قائلين إن سد الذريعة يقضي عليكم أن تمنعوا هذا المنع لما أصبح العمل به موصلا قطعاً أو ظنا قريبا منه إلى مفسد عظيمة ؛ فإن شريعة الله خاتمة الشرائع عامة لكل الناس ، شاملة لجميع الأزمان ، ولم يجعلها الحكيم سبحانه وقفا على طائفة معينة ، ولا مناسبة لزمان معين ، ولا أقامها سداً في طريق رقي المستظللين بها ، ولا قيда ثقيلا في أرجل من يريد النهوض من أبنائها .

والى هنا أودع القلم ، وأطوى الصحف ، مكتفيا في هذا الموضوع الشائك
المتشعب الاطراف ، بتلك البحوث ، كيلا تخرج الرسالة عن اسمها ؛ فإن البحث
لأعظم من أن يتحمل أعباء كلها مجهود شخصي ، لاسيما إذا كان من أمثالي
المبتدئين ؛ بل لا يغنيه الغناء كله إلا تكاتف الجهود ومضاعفة المهعم من ساداتنا
الفضلاء الذين وهبهم الله أفكارا نيرة وعقولا جبارة عن قطعوا الاشواط
البعيدة في دراسة الشريعة : أصولها وفروعها .

وتلك رسالتى ؛ وهو باكورة الثمرات التى جنيتها بعد أن قضيت عقدين
كاملين في طلب العلم ، أقدمتها الى القضاة العدول من أسرة العلم ليحكموا لها أو عليها .
فإن أك قد وفقت في إخراجها فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وإن كان غير ذلك
فلى العذر عندهم فيما صنعت ، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، لا أدعى العصمة
لنفسى ، والسكّال لله وحده .

وهنا أقول كما قال إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه ، كل إنسان
يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذه السارية صلى الله عليه وسلم ، أو كما قال
المهاد الاصفهاني الكاتب المشهور ، إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا
في يوم إلا قال في غده أو بعد غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا
لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ؛
وهذا من أعظم المسبّ ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر .

والله أسأل أن يوفق رجال الإصلاح في الأزهر الى السير به 'قدّما الى الامام
في هذا العصر الذهبي ، عصر الفاروق العظيم ، مليكنا المحبوب - أيده الله - حامل
لواء الإصلاح ، وقائد نهضتنا المباركة ، حتى يعود الى شريعة الله بهاؤها ، وتسترد
مكاتها السامية بين خلق الله . إنه أكرم مسئول ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .
والحمد لله حيث بالخير تم . اللهم اجعل عملنا هذا خالصا لوجهك الكريم ،
ووقفنا لخدمة دينك القويم ، وثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ،
إنك على ما تشاء قدير .

وكان القراخ منه في يوم الخميس الرابع من جمادى الأولى سنة ثلاث وستين
وثلاثمائة وألف من الهجرة المحمدية ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله
وأصحابه ، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين ٩

فهرس موضوعات الرسالة

الموضوع	رقم الصفحة
فاتحة الرسالة .	٣
مقدمة البحث .	١٠
الباب الأول في التعليل قبل عصر تأليف الأصول ، في عصور الاجتهاد ، وفيه أربعة فصول :	١٤
الفصل الأول : في مسلك القرآن في التعليل .	١٤
الفصل الثاني : في مسلك السنة في التعليل .	٢٣
الفصل الثالث : في مسلك الصحابة في التعليل .	٣٥
تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .	
النوع الأول : أحكام وردت غير معللة فدللوها ليعمدوا حكمها كتعليلهم النهي عن قطع الأيدي في السفر الخ .	٣٦
النوع الثاني : أحكام وردت مطلقة أو معللة بعللة فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت أو ما شرع له الحكم قد تغير فغيروا الأحكام تبعا لذلك . موقفهم من المؤلفات قلوبهم . خروج النساء إلى المساجد . قيام رمضان . ضالة الإبل . تقدير الدية .	٣٧
النوع الثالث : أحكام شرعها الله في كتابه أو فعلها رسول الله فترام بنهون عنها في بعض الأحيان مع اعترافهم بمشروعيتها دفعا لمفسدة تترتب على فعلها . نكاح الكتانية . قصر الصلاة في السفر . متعة الحج . قسمة الغنائم .	٤٣
النوع الرابع : أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضوا بها دفعا لمفسدة محقة أو مظنونة وإن أدى إلى تخصيص النص أو ترك لظاهره ، وهو ما يسمونه السياسة . طلاق الثلاث . تضمين الصناع . الزيادة في حد الحر . تغريم	٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
من سرق غلامه ثمن ما سرق .	
النوع الخامس : أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللها بأنها خير ، وأحكام حكموا بها في حوادث جدت معملين بما يوافق العلل المنصوصة .	٦٤
جمع القرآن . زيادة الأذان الثالث . أمر عمر لحاطب بن أبي بلتعة بالقيام من السوق أو بزيادة السعر لما وجدته يرخص في الثمن عند ما قدمت غير من الطائف بتجارة ... الخ .	
النوع السادس : أحكام اشبه الأمر فيها على بعضهم فتوقف فيها أو حكم بحكم غير صحيح فيبين له غيره الصواب فيها فيوافقه .	٦٦
جزاء قتل العمد : إنا عفا بعض الأولياء . العصير المطبوع . ميراث الجدد مع الإخوة .	
ختم الفصل : أحكام وقفوا عندها غير معملين أو ظهرت لهم العلة وزوالها ولكنهم آثروا الوقوف عندها اقتداء برسول الله لعدم المصلحة في تغييرها . جواب عائشة رضي الله عنها لمن سألت عن السبب في قضاء الخائض الصوم دون الصلاة . قول عمر عند استلام الحجر . موقفه من الرمل في الطواف .	٦٩
الفصل الرابع : في مسلك التابعين وتابعيهم في التعليل .	٧٢
مقدمة - تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .	
النوع الأول : أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلا إلى خلاف المصلحة فعملوا بالمصلحة وإن أدت إلى تقييد النص أو ترك لظاهره .	٧٤
خروج النساء إلى المساجد . شهادة القريب لقريبه . الوالد والولد والزوج والزوجة ، اكتحال المعتدة للدواوة . شهادة من لا يمثل أمر القاضي . التسمير . التفرقة بين المنهم بالدعارة وغيره	

الموضوع	رقم الصفحة
في الاحكام . توبة المسلم الذي تلصص . اختلافهم في المقاتلة مع أمرأه الجور . تفرقة توبة بن نمر القاضى بين النخاسين أصحاب الرقيق وبين غيرهم في شراء العبيد المعيبة .	
النوع الثانى : أحكام لم يرد بها نص أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة وهو ما يسمى بالمصلحة المرسله فى عرف الأصوليين . تضمنين الصناع . تشهير بعضهم للسفيه ونهى الناس عن معاملته . المنع من اتخاذ من يقبل الرشوة عاملا . المؤلفة قلوبهم .	٨٥
النوع الثالث : أفعال مباحة أو مستنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المقاسد ، وقد يلتزم أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ظن . توصية بعضهم بالألا يؤذن به أحدا إذا مات . أمر بعضهم بمحو كتبه عند موته . صوم أيام شوال الأولى . ضمان بعضهم الوديعة التى هلكت عنده من غير تعدد .	٨٧
النوع الرابع : أحكام اشتبها الامر فيها على بعضهم فيبين له الآخر خطأه . الشفاعة للجار . النذر فى المدعية . قتل من سب الخليفة . جزية أهل الذمة إذا أسرعوا إلى الإسلام .	٩٠
الباب الثانى : فى التعليل فى عصر تأليف الأصول	٩٤
مقدمة فى بيان أن الخلاف هنا مبنى على الخلاف فى التعليل فى علم الكلام .	
الفصل الأول : فى بيان مذاهب المتكلمين فى التعليل .	٩٧
حكاية المذاهب . أدلة المعتزلة . رد إجمالى للأشاعرة عليها . أدلة الأشاعرة . الدليل الأول والرد عليه . الدليل الثانى والرد عليه . الدليل الثالث والرد عليه . الدليل الرابع والرد عليه . الدليل الخامس والرد عليه . السبب فى مخالفة الأشاعرة فى مذهبهم .	

الموضوع	رقم الصفحة
المراد من الغرض في كلام القائلين بالتعليل . معنى الوجوب عند المعتزلة . تحرز أهل السنة من إطلاق هذه اللفظة في جانب الله النتيجة في بيان أن الخلاف لفظي دار حول الألفاظ ومعانيها تنبيه في بيان نوع العلة المتنازع فيه هنا .	
الفصل الثاني : في حقيقة العلة عند الأصوليين وفيه مسألتان وخاتمة . المسألة الأولى : في ذكر تعريفات الأصوليين للعلة . تعريف الحنفية . ذكر جملة من عباراتهم المختلفة فيه . تعريف الغزالي . ذكر جملة من عباراته فيه وبيان التقائه مع تعريف الحنفية . تعريف الآمدي وابن الحاجب . تعريف المعتزلة . تعريف طائفة من المتكلمين . خطوات هذا التعريف وما طرأ عليه من تغيير من زيادة القيود وحذفها . بعض ما ورد على هذا التعريف من اعتراضات . اصطلاح الشاطبي في العلة والسبب .	١١٢
تنبيه : في بيان وجه بناء الخلاف هنا على الخلاف في علم الكلام	١٢٦
المسألة الثانية : في بيان ما يطل به بالاتفاق وما اختلف في التعليل به وفيها شعبتان .	١٢٩
الشعبة الأولى : في التعليل بالأوصاف الظاهرة وبيان سر اتفاقهم عليه .	١٣٠
الشعبة الثانية : في التعليل بالحكمة وبيان منشأ اختلافهم فيه .	١٣٥
حكاية المذاهب . إطلاقات الحكمة وبيان المعنى المتنازع فيه منها . الأدلة . أدلة المانعين والرد عليها . دليل المجوزين مطلقا والجواب عنه . أدلة المفصلين ودفع ما ورد عليها . بيان أن الأصوليين فرضوا الكلام في هذه المسألة فرضا وادعوا عدم وقوع التعليل بها . مناقشتهم في ذلك وإثبات وقوع التعليل بها في كلام الله وكلام الرسول . وفي فتاوى الأئمة أصحاب المذاهب .	

الموضوع	رقم الصفحة
خاتمة الفصل في المقارنة بين الضريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ، وطريقة الأصوليين ، وهل بينهما تخالف في الواقع ؟	١٥٠
الفصل الثالث : في بحث بعض الشروط التي ذكرها علماء الأصول للعلّة .	١٥٤
البحث الأول : في اشتراط كونها منصوصة . وفيه مسألان :	١٥٤
المسألة الأولى : في بيان أصل الاشتراط . أدلة شارطين وردّها الخ	١٥٤
المسألة الثانية : في بيان ما يستفاد به النصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له . مرادهم بالنص . تقسيمه إلى صريح وإيماء . فائدة هذا التقسيم . أنواع الصريح .	١٥٦
الإيماء . تعريفه . أقسام اقتران الوصف بالحكم وبيان المتفق عليه منها والمختلف الخ .	١٦١
البحث الثاني : في اشتراط كون العلة متعديّة ، والتعليل بالعلّة القاصرة ، منشأ هذا الخلاف . ذكر بعض عبارات للأصوليين في هذا الخلاف . عبارة الجصاص . لإمام الحرمين . الغزالي . صدر الشريعة وعاصم المرآة . إرجاعهما النزاع اللفظي إلى نزاع معنوي . مناقشة كلامهما والرد عليهما . اعتراض الكمال على صدر الشريعة . محاولة صاحب المسلم تصحيح كلام صدر الشريعة . الرد على صاحب المسلم . بيان أنه خلاف لفظي . مناقشة إجمالية لما استدلوا به في هذا البحث .	١٦٤
البحث الثالث : في اشتراط عدم النقص . المذاهب . منشأ هذا الخلاف الجدل والدفاع عن الفروع . بيان أن جميع الفقهاء قائلون بتخصيص العلة . كلام الجصاص في هذا . تقسيم الغزالي لتخلف الحكم عن العلة . بيان موضع نزاعهم . هل هذا الخلاف لفظي أو معنوي . الأدلة . أدلة المانعين . مناقشتها . أدلة المجوزين . أدلة المفصلين بين المصوصة والمستنبطة . النتيجة	١٧٤

الموضوع	رقم الصفحة
البحث الرابع : في اشتراط كونها مناسبة . مقدمة . الخلاف في المنصوصة . تحرير موضع النزاع . خلاصة الآراء . نقد كلام الأصوليين في حكايتها . الأدلة . أدلة النافين لهذا الشرط . أدلة الشارطين ومناقشتها . الخلاف في المستنبطة .	١٨٩
البحث الخامس : في اشتراط التأثير . المذاهب . تتبع هذا الشرط في كلام الحنفية . كلام الجصاص . الدبوسي . نجر الإسلام . بيان أنه شرط للإلزام المناظر لا لصحة العلة عندهم . كلام صدر الشريعة ومحاولته جعل هذا الشرط لصحة العلة وإرجاعه النزاع اللفظي إلى حقيق والرد عليه . كلام صاحب المرأة . اختراعه معنى جديد للتأثير كي يجعل لهذا الخلاف - حقيقة - . كلام ابن الهمام فيه . نقده لصدر الشريعة في تفسير التأثير وأنه ينقض تقسيمهم العلة إلى منصوصة ومستنبطة محاولة صاحب المسلم الجواب عن اعتراض صاحب التحرير والرد عليه .	١٩٨
تليها :	
التنبيه الأول : في بيان معنى التأثير عند غير الحنفية .	٢٠٩
التنبيه الثاني : في مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم في هذا الشرط .	٢١١
الفصل الرابع : في تقسيم الوصف المعلن به باعتبار المناسبة وعدمها وفيه مباحث :	٢١٧
المبحث الأول : في الطرد . معناه . الخلاف في الطرد بمعنى الوصف . الخلاف في الطرد بمعنى المسلك .	٢١٩
المبحث الثاني : في الشبهة . وفيه مسألتان :	٢٢٣
المسألة الأولى : في تعريفه . أشهر التعاريف . مقارنتها وهل بينها تخالف ؟ وجهة من ادعى ذلك والرد عليه .	

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية في حجته . حكاية المذاهب . إرجاع المذاهب إلى مذهبين . مذهب ابن الحاجب وهل هو مذهب مستقل مغاير للمذهب النافين ؟ الأدلة . أدلة لنافين ومناقشتها . أدلة الترانين بحجته . بيان أن القول بالشبه ثبت عن الأئمة .	٢٣٥
المبحث الثالث : في المناسب . وفيه مسائل .	٢٣٩
المسألة الأولى : في تعريفه . ذكر تعريفاته المختلفة وبيان أنها متعارضة .	
المسألة الثانية : في تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه .	٢٤٣
طريقة الغزالي . طريقة الرازي . طريقة الأمدى . طريقة ابن الحاجب . طريقة ابن السبكي .	
مما رتة بين هذه الطرق وبيان مواضع الوفاق والخلاف .	٢٥٦
المسألة الثالثة : في التمايل بالمناسب الغريب . مقدمة في بيان أن المراد بالمناسب الغريب والخيال ، أو المناسبة والاختلاف متحد . الأدلة . أدلة النافين لاعتباره ومناقشتها وبيان ضعفها . أدلة القائلين باعتباره وبيان رجحانها . نسبة الأقوال إلى أصحابها وبيان ما في هذه النسبة من اضطراب .	٢٥٨
المسألة الرابعة في المناسب المرسل . تحقيق محل الخلاف . حكاية المذاهب . الأدلة . أدلة المانعين . أدلة المجوزين . نظرة عامة في هذه الأدلة وبيان المذهب المختار .	٢٦٨
الباب الثالث : في الكلام على المصاححة ، وفيه بحوث :	٢٧٨
البحث الأول : في تعريفها وبيان المعنى المتنازع فيه منها .	٢٧٨
البحث الثاني : في تقسيمها . تقسيمها باعتبار اعتبار الشارع وعدمه . نقد هذا التقسيم . تقسيمها إلى متغيرة وإلى غير متغيرة . تقسيمها	٢٨١

الموضوع	رقم الصفحة
الى ضرورة وحاجية وتحسينية . الدليل على حصر الاقسام في هذه الثلاثة . أول من قسمها إمام الحرمين في البرهان . خلاصة الاقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف .	
البحث الثالث : في حجيتها . أدلة اعتبارها في الجملة . دلالة الكتاب . دلالة السنة . دلالة الإجماع . دلالة المعقول . إشكال القرافي وجواب الشاطبي عنه . المذاهب في المصلحة . ما حكاه صاحب البرهان فيها . مذهب القاضي ومن تبعه وهو اعتبارها إذا كان لها أصل معين . أدلة هذا الرأي ومناقشتها . المذهب الثاني والثالث . تصوير إمام الحرمين لها . مناقشته . رأى الطوفي الحنبلي .	٢٨٧
البحث الرابع : في بيان نظر الشارع للمعاملات هل هو ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ اتفقهم على أن الملاحظ فيها أولا هو مصالح الناس . أدلة ذلك . اختلافهم في أنه لاحظ فيها التعبد أولا . أدلة من ادعى ذلك . مناقشة هذا الرأي .	٢٩٦
أثر مراعاة هذا الأصل ، اعتبار التعبد ، في معاملات الناس .	٣٠٣
البحث الخامس : في تبدل الأحكام بتبدل المصالح .	٣٠٧
أدلة ذلك . دلالة السنة . الآثار . الإجماع . ثبوت ذلك في عمل الأئمة أصحاب المذاهب . متابعة الفقهاء المتأخرين لأنتمهم في ذلك .	
هذا التبدل ليس نسخا .	٣١٥
اعتراض على هذا الرأي وجوابه .	٣٢٠
نتيجة هذا البحث .	٣٢١
البحث السادس : في تعارض المصلحة مع الإجماع .	٣٢٣
الكلام على الإجماع كدليل . كثرة دعاوى الإجماع . عرض لبعض الأحكام التي خالفت فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا .	

ورقم الصفحة	الموضوع
	تحرز العلماء قديماً من مخالفة الإجماعات المدعاة .
٣٢٧	تعارض المصلحة مع القياس . تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى أو مع مفسدة .
٣٢٩	البحث السابع : في موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها . عدم عناية الأصوليين بهذا البحث
٣٣٠	الاستحسان عند الحنفية . تتبع خطواته . ما ورد عن الإمام أبي حنيفة فيه . ما ورد عن صاحبيه . عدم تحديدهم له . توجه الطعنون عليهم في القول بالاستحسان . مقالة الامام الشافعي في ذلك . مقالة داود الظاهري . موقف أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات . دفاعهم عن إمامهم ببيان هذا الاستحسان وتحديده . ظهور التعريفات له . تعريف السكرخي وغيره . تعريف الجصاص . نقد المخالفين لهذه التعريفات . موقف متأخري الحنفية إزاء هذا النقد . تعريفهم للاستحسان وتقسيمهم للاستحسان والقياس باعتبار القوة والضعف . كلام نجر الإسلام . السرخسي . صدر الإسلام . إذعان الخصم لهذا واعترافه بأنه لا يوجد استحسان مختلف فيه . حلهم لكلام الشافعي على الاستحسان بالهوى . كلام صدر الشريعة في التقسيم وبيان صور التعارض . عدم نقد من أتى بعده لهذا التقسيم العقلي .
٣٣٦	الكلام على الاستحسان وبيان حقيقة مستمداً من الفقه . نقد كلام الأصوليين . تكلفهم فيه في موضعين . الموضوع الأول جعلهم القياس المتقابل للاستحسان بأنواعه قياساً أصولياً وقصره على ذلك الموضوع . الثاني حصرهم أنواع الاستحسان في المستحسن بالنص والإجماع والقياس الحنفى والضرورة مع أن أنواعه كثيرة في الفقه . بسط الكلام في هذين الموضعين . تحقيق أن المراد بالقياس في هذا الموضوع

الموضوع	رقم الصفحة
القاعدة أو الأصل أو مقتضى الدليل العام غالباً . السبب في تفسير الأصوليين لهذا القياس بالقياس الأصولي . تطبيق بعض ما ورد عن الامام وضاحيه على ذلك .	
الموضع الثاني : ما به الاستحسان أو الأمور التي يترك بها القياس	٣٤٨
النوع الأول : الاستحسان بالنص . أمثله . السلم . الإجارة . صوم الناس .	٣٤٨
النوع الثاني : الاستحسان بالإجماع . الاستصناع . دخول الحمام من غير تعيين أجرة .	٣٥٠
النوع الثالث : الاستحسان بالضرورة . طهارة الآبار . سؤر سباع الطير . الشهادة على الشهادة . الشهادة بالسمع في بعض الأمور .	٣٥٢
النوع الرابع : الاستحسان بالعرف . أنواع العرف . العرف الشرعي . العرف العملي . عرف التخاطب . أمثلة النوع الأول . قول الرجل مالي في المساكين صدقة . من حلف لا يصلي لا يحث بمجرد الافتتاح .	٣٥٤
أمثلة النوع الثاني . صحة اشتراط بقاء الثمار حتى يتم نضجها . وقف المنقول . استعارة الدواب وردها إلى بيت ماليكها . استئجار الجمل ليحمل عليه محملاً وراكبين من غير تعيين .	
أمثلة النوع الثالث . قول الرجل كل حلّ عليّ حرام . الوصية للجيران .	
النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الخفي . قول الرجل لامرأته إذا حضت فأنت طالق وقالت حضت وكذبها الزوج	٣٥٦
النوع السادس : الاستحسان احتياطاً مراعاة للخلاف . مثاله جواز العمرة للسفيه المحجور عليه .	٣٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
النوع السابع : الاستحسان بترك مقتضى الدليل في السير التافه لتفاهته تيسيرا . إهدار الوصف في الربا . إهدار الجهالة اليسيرة في الوكالة . من حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم ثم وزنها له المدين على دفعتين .	٣٥٦
النوع الثامن : الاستحسان بالمصلحة . أمثله . توريث زوج المرتدة إذا ارتدت في مرضها . عدم قطع السارق في المرة الثالثة . حكمهم ببقاء عقد المساقاة فيما إذا مات رب الأرض والخارج بسر الخ . من باع شيئا على أن يرهنه المشتري شيئا بعينه أو يعطيه كفيلا حاضرا في المجلس . تضمين الصناع . بيع الوصى مال الغائب الكبير . قول الرجل لورثته عند موته لفلان على حق فصدقوه ولم يبين مقداره . قبول هدية العبد التاجر الخ النتيجة أن أبا حنيفة وأصحابه عملوا بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص في مسائل الاستحسان وغيرها .	٣٥٧
قول متأخرى الحنفية : لا عبرة بالحاجة في مقابلة النص ، والرد عليهم بأن هذا مخالف للواقع في كلام أئمتهم .	٣٦٢
الاستحسان عند المالكية . ثبوت القول بالاستحسان عن الإمام مالك . عدم تحديده للاستحسان . تعريفات المالكية للاستحسان . تعريف النخعي . تعريف ابن العربي . تعريف ابن رشد . الفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة . كلام صاحب الاعتصام في ذلك . مناقشة علماء المالكية في قولهم إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص تكون ملغاة لا يعمل بها ونسبتهم ذلك إلى إمامهم . ذكر بعض فتاوى الإمام وأتباعه التي عملوا فيها بالمصلحة في مقابلة النصوص . مناقشة فتوى يحيى بن يحيى وهل يصح جعلها	٣٦٥

(ل)

رقم الصفحة	الموضوع
٣٨٦	<p>مستندا للقائلين بأن المصلحة إذا عارضت نصا تلغى ؟</p> <p>الشافعية والمصلحة . إنكار الشافعي للاستحسان لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان . نسبة إمام الحرمين لإمامه القول بالمصلحة المرسل . ذكر طائفة من فروع المذهب فيها العمل بالمصلحة .</p> <p>الحنابلة والمصلحة . رأى ابن تيمية وابن القيم ونجم الدين الطوفي في العمل بالمصلحة في مقابلة النصوص .</p> <p>الخاتمة : في بيان السبب الذي جعل العلماء المتأخرين يمتنعون من التصريح بجواز العمل بالمصلحة بعد أن ظمروا اتفاق أئمتهم على العمل بها .</p> <p>الكلام على سد الذرائع باحتصار . معناه . أقسامه . تطبيق هذا الأصل على منع العمل بالمصلحة أو عدم التصريح بجوازه .</p> <p>الإزامم بهذا الأصل .</p>

مراجع الرسالة

الكتاب	مؤلف	الطبعة
كتب التفسير		
جامع البيان في تفسير القرآن	لابن جرير الطبري المتوفى سنة ٢١٠ هـ	الاولى بالاميرية
الجامع لاحكام القرآن	لابي بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ	الهيئة المصرية
الجامع لاحكام القرآن	لابن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ	الاولى بالسعادة
إرشاد العقل السليم	لابي السعود العمادي المتوفى سنة ٩٨٢ هـ	الاولى بالمصرية
روح البيان	لاسماعيل حقي المتوفى سنة ١١٣٧ هـ	الاولى بالاميرية
روح المعاني	للألويسي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ	الاولى بالمنية
تفسير المنار	لرشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ	الاولى بالمنار
كتب الحديث		
صحيح البخاري	لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هـ	الاولى بالاميرية
صحيح مسلم	لمسلم بن الحجاج القشيري المتوفى سنة ٢٦١ هـ	دار الطباعة العامة بتركيا
السنن	لابي داود المتوفى سنة ٢٧٥ هـ	مصطفى محمد
السنن الكبرى	للبيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ	الاولى بجيدر آباد
كنز العمال في سنن الاقوال والافعال	للشيخ علاء الدين علي المتوفى ابن حسام الدين الهندي	

الكتاب	المؤلف	الطبعة
عون المعبود شرح سنن أبي داود عمدة القسارى شرح صحيح البخارى	محمد اشرف بن أمير بن على حيدر الصديقي لمحمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني الحنفى المتوفى سنة ٨٥٥ هـ	طبع الهند دار الطباعة العامرة بتركيا
فتح البارى شرح صحيح البخارى إرشاد السارى نصب الراية	لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لاحمد بن محمد الخطيب العسقلانى لجمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعى المتوفى سنة ٧٦٢ هـ لمجد الدين عبد السلام بن تيمه الحرافى للاشوكافى المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ	الاولى بالخيرية البنية بمصر الاولى بدارالمأمون الاولى بمطبعة المعاهد الخطي وأولاده
الرسالة أصول الجصاص البرهان	للامام الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ لابى بكر الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ للامام الحرمين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	البابى الخطي وأولاده مخطوط بدارالكتب برقم ٢٦ مخطوط بدارالكتب برقم ٧١٤
المستصفى شرح أصول الشافعى أصول البزدوى	للغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لابن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ لفخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٨٢٢ هـ	الاولى بالأميرية طبع الهند طبع تركيا

(س)

الطبعة	المؤلف	الكتاب
طبع تركيا	لعبد العزيز البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ	كشف الاسرار شرحه
مطبعة صبيح	لسيف الله الآمدى الشافعى المتوفى سنة ٦٣١ هـ	الإحكام
مخطوط بمكتبة رواق الأتراك	لعماد الدين الخنى	ميزان الأصول
الأولى بالأميرية	لحافظ الدين المنسى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	كشف الاسرار شرح المنار
الأولى بمطبعة الخلبى	لابن نجم المصرى المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	فتح الغفار شرح المار
"	للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ	التحرير
الأولى بالأميرية	لابن أمير حاج المتوفى سنة ٨٧٩ هـ	التقرير والتجسير شرح التحرير
الأولى بمطبعة صبيح	لمحمد بن أمير المعروف بأمير بادشاه	التيسير شرح التحرير
الطبعة الأولى بالأميرية	لابن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ	مختصر المنهى
"	لمصطفى الدين بن عبد الرحمن بن	الشرح العضدى
"	أحمد الأيمى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ	
"	لسعد الدين التغازانى المتوفى سنة ٧٩٨ هـ	الحواشى السعدية
الأولى بالخيرية بمصر	لصدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ	التوضيح شرح التنقيح
"		حواشى السعدى والفنارى
"		ومنلا خسرو والجرجانى
دار الطباعة العاصرية بتركيا	للولى خسرو المتوفى سنة ٨٨٥ هـ	المرآة شرح المرقاة
	للأزميرى	حاشية على المرآة

الطبعة	المؤلف	الكتاب
طبع تركيا	لمحمد بن حمزة الدنارى المتوفى سنة ٨٤٣ هـ	فصول البدائع
الاولى بالاميرة	لمحب الدين بن عبد الشكور	مسلم الثبوت
" "	لعبد العلى محمد بن نظام الدين الانصارى	فوائح الرحوت شرحه
المطبعة السلفية	لعبد الله عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ	منهاج الاصول
" "	لجمال الدين عبد الرحيم الاسوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ	نهاية السؤل شرحه
" "	للشيخ محمد بن خيث المظيعى	سلم الوصول شرح نهاية السؤل
السعادة بمصر	لمحمد بن الحسن البديشى	منهاج الدعؤل شرح منهاج الاصول
مصطفى محمد	لابى اسحاق الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	الموافقات فى أصول الشريعة
	لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى المتوفى سنة ٧٧٦ هـ	جمع الجوامع
الاولى بالمطبعة	لمحمد بن أحمد المحلى المصرى المتوفى سنة ٨٦٤ هـ	شرح جمع الجوامع
العلية بمصر	للشيخ حسين العطار المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ	حاشية عليه
" "	للشيخ عبد الرحمن الشربيني	تقرير على حواشيه

(ف)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الآيات البينات حاشية على جامع الجوامع مختصر التنقيح الورقات	لابن قاسم العبادي للبناني للقرافي المالكي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ لإمام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	الاميرية بمصر دار الكتب العربية طبع دمشق المكتبة الهاشمية
قواعد الأصول	لصق الدين البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٧٣٩ هـ	" "
الإحكام في أصول الأحكام	لابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	الأولى بالمنيرة
مفاتيح الأصول	للطباطبائي من الشيعة الإمامية المتوفى سنة ١٢٢٩ هـ	طبع المعجم
إرشاد الفحول نبراس العقول في القياس	لشوكاني المتوفى سنة ١٢٢٥ هـ للشيخ عيسى منون	محمد صبيح بمصر المنيرة
تأسيس النظر الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية الاشباه والنظائر	لابن زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ لابن الحسن السكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ	الأولى بالأديبة " "
غز عيون البصائر شرح الاشباه والنظائر	لابن نجم المصري الحنفي المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	دار الطباعة العامة بتركيا
قواعد الأحكام	للحمدي لعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ	" "
		مصطفى محمد

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الفروق	لشهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ	الأولى بدار إحياء الكتب العربية بمصر مصطفى محمد
الأشباه والنظائر	للسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ	
	كتب الفقه	
	الفقه المقارن	
الآثار	لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ	طبع الهند
الموطأ	رواية محمد بن الحسن	طبع الهند
التعليق المعجد	لعبد الحى الككنوى	" "
الرد على سير الأوزاعي	للامام أبي يوسف المتوفى سنة ١٨٣ هـ	الأولى بمصر
شرح معاني الآثار	للطحاوى الحنفى المتوفى سنة ٣٢١ هـ	طبع الهند
الحلى شرح المجلى	لابن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	الأولى بالمنيرة
بداية المجتهد	لابن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ	طبع الحلبي
المغنى	لابن قدامة الحنبلى المتوفى سنة ٦٢٠ هـ	الثانية بمطبعة المنار
	فقه الحنفية	
الحراج	لابي يوسف المتوفى سنة ١٨٣ هـ	الأولى بالاميرية
الجامع الكبير	لمحمد بن الحسن المتوفى سنة ١٨٩ هـ	الأولى بمصر
بدائع الصنائع	لعلاء الدين الكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧ هـ	الأولى بمطبعة الجمالية

(ق)

الطبعة	المؤلف	الكتاب
الأولى بالأميرية	لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ	الهداية
الأولى بالأميرية	للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦٩ هـ	فتح القدير
، ، ،	لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي المتوفى سنة ٧٤٣ هـ	تبيين الحقائق شرح الكنز
الأولى بالعلية بمصر	لابن نعيم المصري المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	البحر الرائق شرح الكنز
فقه المالكية		
الأولى بالسعادة	للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ	الموطأ
، ،	لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ	المتقى شرحه
، ،	رواية سخنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ	المدونة
، ،	لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ	المقدمات
، ،	لابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ	الرسالة
، ،	لابن مهنا النفراوى المتوفى سنة ٩١٢٥ هـ	الفواكه الدواني شرحها
الأزهرية	للشيخ محمد عرفة الدسوقي فقه الشافعية	حاشية على الشرح الكبير
الأولى بالأميرية الحلبي بمصر	للإمام الشافعي للشيخ محمد الشربيني الخطيب	الأم معنى المحتاج

الطبعة	الكتاب	الكتاب
	فقه الحنابلة	
الأولى بالعامرية الشرقية كرديستان العلمية بمصر	للشيخ منصور بن إدريس الحنبلي المتوفى سنة ١٠٥٩ هـ فتى الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام بن تيممة المتوفى سنة ٧٢٨ هـ	كشف القناع على مش الإقناع الفتاوى الكبرى
	كتب العقائد والفرق	
الأولى بالأميرية ، ،	لابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ للكمال بن أبي شريف المتوفى سنة ٩٠٣ هـ	المسيرة المسامرة شرحها
الأولى بالحسينية المصرية	لفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ	محفل أفكار المتقدمين والمتأخرين
الأولى بالسعادة ، ،	لعبد الدين عبد الرحمن الأيحي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ للسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ	المواقف شرح المواقف
، ، الأولى بالخيرية	لعبد الحكيم والمولى حسن حليبي للجلال الدواني لعبد الحكيم والشيخ محمد عبده للبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ لشمس الدين بن محمود الأصفهاني المتوفى ٧٤٩ هـ	حاشيتان عليه العقائد المضنية شرح العقائد حاشيتان على شرح العقائد الطوالع مطالع الأنظار شرحها

(ش)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
إيثار الحق على الخلق	لأبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المتوفى سنة ٨١٦ هـ	الآداب والمؤيد بمصر
العلم الشايع	للشيخ صالح بن مهدي القبلي المتوفى سنة ١١١٨ هـ	الأولى بالمنار
مناهج السنة النبوية التبصير في الدين	لأبن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ لأبي المظفر الأسفرائني المتوفى سنة ٤٧١ هـ	الأولى بالأميرية الأولى بمطبعة الأنوار بمصر
رسالة التوحيد	للشيخ محمد عبده المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ	الخامسة بالمنار
الطبقات الكبرى	كتب التاريخ والتراجم لأبن سعد الواقدي للكندي	طبع ليدن طبع بمدينة رومية
كتاب القضاة الذين ولوا قضاء مصر	لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي	طبع بلاد المغرب
الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي	للخطيب البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	الأولى بالسعادة
تاريخ بغداد	لمحمد عبد الحى الكنوي الهندي	" "
الفوائد البهية في تراجم الحنفية	لناج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي	الأولى بالحسنية المصرية
طبقات الشافعية الكبرى	لأبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة ٣٩٤ هـ	
الصحيح		

(ت)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
أساس البلاغة	لجار الله الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ	دار الكتب المصرية
القاموس المحيط	للفيروزبادي الشافعي المتوفى سنة ٨١٧ هـ	الأميرية
مختار الصحاح	لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي	الأميرية
محيط المحيط	للبيستاني	طبع بيروت
التعريفات	للسيد الشريف الجرجاني	الحيدية بمصر
جامع بيان العلم وفضله	فنون متنوعة لأبي عمر بن يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	المنيرية
الاعتصام	لأبي إسحاق الشافعي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	دار الكتب المصرية
إعلام الموقعين	لابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ	فرج الله الكردي
الطرق الحكيمة	د . د . د . د .	الآداب والمؤيد بمصر
حجة الله البالغة	لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الشافعي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ	الأولى بالمنيرية
كشف الظنون	للفلا كاتب جلبي	الأميرية
مناهج الآداب المصرية في مناهج الآداب المصرية	لرفاعة بك رافع الطمطاوى المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ	الثانية بشركة الروغائب بمصر

المجلات العلمية

الأزهر ، المنار ، المحاماة الشرعية ، الإسلام

(ث)

خطأ وصواب لرسالة تعليل الأحكام

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٥	والحجر الاساسى	وحجر الاساس
٦	٩	التعاذير	التعازير
٧	٢	النفول	التقول
٢٤	٦	الصالح	المصالح
٣١	١٤	وفى لفظ أبو داود	وفى رواية أبي داود
٤٢	٢٠	متعددة	عديدة
٤٣	١٤	أحكام	أفعال
٤٣	١٦	موقف عمر	منع عمر
٦٠	١	عقاب دنيويا	عقابا دنيويا
٨٥	١٨	فأفتوا	أفتوا
١٢١	٢٥	أبو بكر الصديق	أبو بكر الصيرفي
١٣٩	١٣	لا خفاء	ولا خفاء
١٥٨	١١	منذرين	المنذرين
١٦٦	١٣	على أنه	على أنهم
١٩٠	٣	الايمان	الإيماء
١٩٩	١	الآون	والآن
١٩٩	١١	والاستدلا	والاستدلال
٢٠٤	٧	الزلام	الإلزام
٢١٢	٢	ظهر ثره	ظهر أثره
٢١٣	٢٤	باعتباره اه أن يوجد	باعتبار أن يوجد
٢١٣	٢٥	التأثير وهو تقرب	التأثير، اه وهو

(خ)

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢١٣	٢٦	هذا الرجـه	هذا الوجه
٢٢٤	٢٢	حيث	حتى
٢٣٦	١٨	مردد	مردود
٢٣٧	٣	نسائل	وهنا نسائل
٢٥٤	٢٢	في عينه	في عين
٢٦١	١	من لا إيجاب العمل الزام	من إيجاب العمل الزام
		المنظر لا إيجابه	المنظر لا إيجابه
٢٧٥	١٢	حسب ما تظهر	حسبما تظهر
٢٧٦	٥	لا يستجوب	لا يستوجب
٢٧٩	٩	للمصلحة	للمصلحة
٢٨٠	١٧	حسب ما يراه	حسبما يراه
٢٨٢	١٧	فتقسم	فتقسم
٢٩٧	١٩	المحكمة	الحكمة
٣٠١	١١	وبين وغيرها	وبين غيرها
٣٠١	١٢	إذا كان	وإذا كان
٣٥٤	١٥	بجميع	بجميع
٣٦٢	١	الربى فلما انقطع	القربى فلما انقطع